

منشورات وزارة الثقافة

ظاهرية

ابن حزم الأندلسي

«نظرية المعرفة ومناهج البحث»

أنور خالد قسيم الزعبي

المملكة الأردنية الهاشمية - عمّان

ظاهرة

ابن حزم الأندلسي

رقم التصنيف: ٠٠١٤٢

المؤلف ومن هو في حكمه: أنور خالد قسيم الزعبي
عنوان المصنف: ظاهرية ابن حزم الأندلسي «نظرية

المعرفة ومناهج البحث

رؤوس الموضوعات: ١- مناهج البحث

٢- فلسفة ابن حزم الأندلسي

رقم الإيداع: (١٩٩٥/٥/٥٠٢)

للملاحظات: عمان، وزارة الثقافة

☆ تم إعداد بيانات الفهرسة الأولية من قبل المكتبة الوطنية

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(١٩٩٥ / ٥ / ٥٠٢)

☆ الصف الخنوني والإخراج: محمد غازي يعقوب - قسم الكمبيوتر / وزارة الثقافة

☆ عدد النسخ (٢٠٠٠) نسخة. ☆ الطباعة : مطابع الدستور التجارية

- ☆ ظاهرة ابن حزم الاندلسي «نظرية المعرفة ومناهج البحث»
- ☆ تأليف: أنور خالد قسيم الزعبي
- ☆ الطبعة الأولى
- ☆ سنة الطبع ١٩٩٥
- ☆ حقوق الطبع محفوظة للناشر

الناشر: وزارة الثقافة

عمان / الأردن

شارع وصفي التل

ص.ب ٦١٤٠

هاتف: ٦٩٦٢٢٨ ، ٦٩٦٥٨٨ ، ٦٩٧٦٨٧ ، ٦٩٧٣٥٩

فاكس: ٦٩٦٥٩٨

إهداء

لمن أهدي هذه الدراسة عن ابن حزم، وهو القائل: «نحن
في ميدان النظر وحمل الأقوال على السير، بالبراهين،
فسنزيّف الباطل والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت
وبيد من كانت، ويلوح الحق ثابتاً، حيثما كان وبيد من كان،
ولا حول ولا قوة إلا بالله»!...

إذاً فإنني أتوجه إلى الله تعالى بالرضى والقبول.

أنور الزعبي

تصدير

طالما حلمت، كطالب معرفة، ومثلهف يقين، يقض مضجعه الحنين إلى بصيص أمل، أن أصل إلى غاية المرام ومنتهى الإفاضة، إلى اعتقاد أكيد.. تهدىء فيه النفس من روعها، ويسكن فيه الخاطر من اضطرامه، ولكن هيهات هيهات.. فأين أنا من ذلك ودونه خרט القتاد!.

إنه لأمر ليس بيسير أن يتحقق، وليس بسهل أن يدرك، وإنما بحسب المرء أن يضرب فيه بنصيب، وأن يحاول ويحاول.. وما أظن أنه بواصل.. على أن قرب الدار خير من البعد.

وهكذا يسير في درب الحقيقة من يسير، ويستمر من يستمر.. ورب سالك ناشط قطع من الطريق بعضه وآخر يوغل ويوغل.. فلا يكاد يبلغ مستقر نوى. وقد أخذ منه الكد مأخذه، وشارف مجهوده على نفاذ.

إن درب الحقيقة لا نهائي.. ولا بد لسالكة أن يكدح ليجتاز بعض حواجزه، وأن يجهد ليواكب بعض شواخصه، حتى إذا استأنس، لبعض وقت أو مسافة، رفقة أو صحبة، مما يغذ السير فيها مسافر أو أكثر، قصرت الصحبة أم طاللت، ربما لاح له مفترق طرق لا بد عنده من استمرار الرفقة أو الفراق.

وقد تقود المقادير السائر أحياناً إلى أمر مفاجيء، لم تهيء له النفس أسبابه، فتلحظ، وهي تضرب في مفازاتها، ما تستريح إليه، وتأنس به، فتدلف إليه مشدودة، حائرة وأدعة،

لا تكاد تلتقط أنفاسها، لما يبعثه الموقف من دهشة وإعجاب، وتلذذ واستطراب، ففي أتون الهاجرة تلوح الواحة الغناء أحياناً..

ذلك هو حالي سائراً في درب المعرفة، أرقاً، قلقاً، إذا أعثر بدوح ابن حزم، أخيراً وليس آخراً... فادلف إلى فنائه الرحيب، لاتفياً ظلاله، وأنهل من معينه، فتطيب لي الإقامة، ولا أخالني إلا ضيفاً على الرحب والسعة، في دوح موفور القرى عند أكرم مضيف، مستأنساً صحبة، أكرم بها من صحبة، ورفقة، أعظم بها من رفقة.

لقد خضت، فيما سلف من مشواري، تجربة صعبة، وفقني الله فيها إلى تدوين ما أتبنى من موقف فلسفي، أودعته مخطوطات لي ثلاثاً.. لم يكن اهتمامي بنشرها ملحاً، وإن كان عزمي على نشرها قائماً حين يتيسر لي الأمر وتواتي الظروف.

بيد أنني حين دلفت إلى دوح ابن حزم، ووجدتني كفراشة تحلق في فنائه، وكنحلة تشف من رحيقه، ارتأيت أنه من الاليق أن أوجه اهتمامي للعناية بفكره، في هذه المرحلة من مشواري، يغريني ما فيه من أصالة وعمق، لا سيما، وقد حسبت أن بعض ما كتبته، في أكثر من جانب منه، أقرب إلى ابن حزم والصق به، فكان هذا القرى مما حوته هذه الدراسة التي بين يديك عزيز القارئ.

وماذا أقول عن ابن حزم!..

أقول إنه فقيه فذ، أقلق مللاً وأهواء ونحلاً ما زال أي منها يحاول أن يتخطى نقوده فلا يفلح!.

أم أقول إنه عالم كبير كان رائداً لكثير من الآراء والنظريات التي أضحت جزءاً من حضارتنا العلمية الحديثة، في حين لم يبلغ معاصروه أو من لحقوا به، حتى بوقت طويل، عرباً وأغراباً، بعضاً مما بلغ!.

أم أقول إنه فيلسوف عملاق، قدم غملاً نقدياً خارقاً لا يزال ينهل منه كل متعطش معرفة وصديء يقين فلا يكاد يرتوي!..

أو تكفي هذه الكلمات لإيفاء ابن حزم حقه!.. يقيناً لا تكفي.. فهو فقيه، نعم. ولكن لا

ككل الفقهاء.. وهو عالم، أجل. ولكن لا ككل العلماء... وهو فيلسوف، ذلك من غير شك، ولكن لا ككل الفلاسفة!.. فهو الشجرة الباسقة الظليلة في كل روض ودوح. لانه الذي «يدري، ويدري أنه يدري» باعمق ما في هذا القول من معنى، وأبلغ ما فيه من وصف.

ولا بد لي من الجراءة هنا لأقول: إن فكر ابن حزم قد تعرض لسوء فهم وقصور إحاطة من غالبية من عالجه قديماً وحديثاً بسبب من نكهته اللامالوفة اللاذعة. ولأن جهده العظيم لم يتوفر له جهد يوازيه ويواكبه ليتمكن الإحاطة بما فيه من أصالة وعمق وشمول.

ولست أزعم أنني صاحب الباع الطويل لأنجز ما لم ينجزه غيري، ولا تقتنص ما عزّ على الطلب. لكنها المقادير كما قلت، ولا يد لي في ما تؤول إليه.. وإنما بحسبي أن أقول، إنني قد عشت مع فكر ابن حزم أربع سنوات طوال تحركني فيها طاقته الضخمة فتدفعني لإعمال فكري دون كلل أو ملل. ولم أبلغ الكفاية مما نشدت، لكن ذلك لم يثنني عن أن أقدم بعض الذي جنيت.

فابن حزم يعرض علينا عبر بعض مؤلفاته ورسائله - وهو الذي يعتبر أكثر الإسلاميين تصنيفاً - درايته الواسعة المتصرفة في كافة المعارف والتي لم يحط بها مجتمعه - فيما أعلم - سوى ابن حزم. فهذه المعارف تشكل أجزاء منها، لدى أصحابها وممثليها، شمولاً ما بعده شمول، ويقيناً ما بعده يقين. لكن ابن حزم يتناولها جميعاً كدعاوى أخذاً على عاتقه استيعابها، واستقصائها، وتدوينها، أميناً على النقل، وعرض الحجة، وبسطها، والتماس ما يساندها (٧٤/١/٦). يفعل ذلك كله بما يقربها إلى الأذهان، وقد يعيد صياغتها الصياغة التي تقربها أكثر فاكتر للمعنى المراد التعبير (٥/٩/٢٥٨) عنه. وإذا يفرغ من هذا الجهد الخارق، وهو جهد بحث ذاته لم يقم به أحد بمثل العمق والشمول الذي تمّ به حتى عصرنا هذا، يتدخل شخص ابن حزم الذي «يدري أنه يدري» فلا يترك صغيرة أو كبيرة، ولا شاردة أو واردة، إلا وأوردها في معرض الاتهام والمرافعة تمهيداً للفصل فيها كدعوى. فقد كان ينشد - رحمه الله - الحقيقة خالصة. مهما كانت وبب من كانت. فكانت ثمرة تلك المحاكمات النقدية الخلاقة أن قدم ابن حزم خارطة وافية من المعارف اليقينية المتماسكة التي ركن إليها في مباشرة سلوكه الحياتي واختيار سياسة مصيره.

لقد أشاد ابن حزم بذلك الجهد نسقاً تتبدى فيه المعرفة نظاماً محكماً يشد بعضه بعضاً فمضى يركب نسقه المعرفي الظاهري قطعة قطعة، ومدماكاً مدماكاً، حتى أصبح ما بناه عالي العماد فسيح الأرجاء منتصباً إلى جواره، محيطاً به، متغلغلاً في ثناياه، ذلك الهيكل من الأدوات والوسائل التي عول عليها في إشادة بنائه. وليست هذه الأدوات والوسائل سوى مقومات وعناصر منهجه العظيم.

وهذا بالضبط الفارق الكبير بين ابن حزم، وبين من تقدموه أو لحقوا به، حتى بوقت طويل.. فهو قد انتبه إلى أهمية المنهج، ذلك الانتباه الذي اهتم به الفكر الأوروبي بعد قرون وقرون، وخطوة تتباعد عنها خطوة، لينهض تلك النهضة العظيمة التي أولت الاهتمام تلو الاهتمام للمناهج في حين لم يصل أو يكاد، حتى عصرنا الحالي، ما قدم ابن حزم من تكاملية في المنهج ذلك الذي اضيع واضيع صاحبه قروناً وقروناً.

كان أعظم جهد لابن حزم - في تقديري -، على عظمة جهوده الأخرى، هو إدراكه أن طالب المعرفة لا يستطيع، بغير منهجية لها انضباطيتها، أن يتوصل إلى نسق من الحقائق يوافق مركبات نفسه من حسن وعقل يتعامل بهما مع تجربة غنية يعاني منها الإنسان أشد المعاناة، وربما ألفته في أتون الحيرة والضلال... مع أن الشخص العادي، الأكثر اهتماماً بأمور معيشته، قد يكون أسعد حالاً فيما إذا لم يتوجه ذلك التوجه في طلب اليقين. بيد أن من تسكنه الهواجس المعرفية ويعمر وجدانه بضرامها، لا بد له من المغامرة والمقامرة وإن كلفه ذلك أن يفقد كيفه وتكيفه مع المجتمع والحياة. فتلك هي ضريبة التقدم والتطور.

إن مهمة الفيلسوف، ويا للدهشة، ليست تحقيق ما لا يتحقق، وليس فعله فعل الحواة الذين يخرجون من جيوبهم ما لا يخطر على بال. وإنما هي فحسب حشد الأدلة والأسانيد والتسويغات التي تجعل من معرفة الشخص العادي والتصرف العادي مفهومة ومسوغة، والعمل على ضبطها في السياق الصحيح الذي يجب أن تسير فيه لترتقي، وذلك يتطلب أعمال جملة من الخطوات والإجراءات التي تصبح بموجبها المعرفة ممكنة، وهذه الخطوات والإجراءات هي التي ندعوها بالمنطق ومناهج البحث. والتي من خلال تهيئتها تبدو الحياة مفهومة مستساغة ومنفعة بها.

والفيلسوف إذ ينساق في درب الفلسفة، طمعاً في بلوغ الحقيقة، فإنه يفترض بأنه لا يعرف، وهو على الحقيقة يعرف، ولو الشيء اليسير.. وإن يفترض أنه غير موجود، فهو على الحقيقة موجود، وإن كان ينشد تأكيد هذا الوجود.

هذه الفرضيات يفترضها الفيلسوف لينطلق منها ويجعلها سبيلاً للإثبات وذلك لترسيخ يقينه كشخص عادي وجعله سائغاً. وذلك يتطلب الجهد الكبير مما يجعل من ثقته بنفسه أكبر ومن ثم من وفاقه مع نفسه عاملاً على أحداث وفاق وتناغم مع مجتمعه ووجوده، إن أفلح هو، وكان مجتمعه ذا قابلية للتجاوب.

ليست مهمة الفيلسوف، إذن، سوى توفير الخطوات والإجراءات التي تكون بموجبها الأشياء معلومة، بعد أن كانت مجهولة، وهي ذاتها مهمة العالم. ولو أخذنا أي نظرية على حدة ومن ثم جميع النظريات معاً لوجدنا أنها تتكون من جملة خطوات وإجراءات باستيعابها وأتباعها يصبح الجاهل عالماً. ومهمة التعليم هي تهيئة المتعلمين وإعدادهم لاستقبالها ثم تدريبهم على استيعابها وأتباعها ليصبحوا علماء.

لقد انتهى عهد كانت فيه الفلسفة تضرب في محاولات عقيمة للفوز بعلم غير وضعي، لأن المسألة الفلسفية برمتها كانت تتجه باستمرار إلى محتوى الذات، وهذا المحتوى للذات، بدلاً من تفصيله على أي مقياس لاصطناع أي بناء، لا بدّ من استيعابه على ما هو عليه. أي أن ننظر إليه على أنه جملة من الظواهر بوسعنا التوجّه نحوها لوصفها ومن ثم محاولة توفير خطوات وإجراءات تجعلها معلومة بعد أن كانت مجهولة. تماماً مثلما يحدث حينما نتوجّه إلى الطبيعة. بيد أن الإجراءات مختلف في مجال التصوّر، عنه في مجال الطبيعة، مثلما هو مختلف في مجال اللغة، وكذلك في مجال النصّ.. ومن هنا تباينت المناهج وتعددت، من تجريبي، إلى فئمنولوجي، إلى تحليلي لغوي، إلى تحليلي نصي.

كذلك كان ابن حزم فيلسوفاً حقاً إذ خرج عن اعتقاد الشخص العادي، لا ليتهمّم عليه وإن أثبت تقصيره، ولا لإدانته وإن حاول تحفيظه. ولكن ليفحص أساس اعتقاده وتصديقه فعمل وكذّ ووضع الخبرة المجمع عليها قبالاته، ونصب عينيه، مما أوصله إلى النتائج الباهرة التي وصل إليها، فكان خروجه عن الواقعية الساذجة وعودته إليها -نقدياً-

مظفّرة. ولا أعلم فيلسوفاً استطاع أن يخرج وأن يعود بهذا الكسب من محاولته مثل ابن حزم. مع أنهم جميعاً يودّون تأكيد معرفة الشخص العادي على أساس من نقد يجعل ما هو صائب من هذه المعرفة صواباً مؤكداً، ويجعل ما هو باطل منها باطلاً مؤكداً.

وذلك لا يتأتّى بغير إقامة دعوى واتهام ومرافعة وحكم، وتوفير إجراءات وخطوات تنظم ما بدا متفرقاً ومختلطاً. وتلك هي المهمة الفلسفية يقيناً التي نجح فيها من نجح وفضل من فضل، فكان ما كان من تراث فلسفي لا يزال الكثيرون أسارى توجهاته، عن وعي وقصد أحياناً، وكيفما اتّفق أحياناً أخرى..

إن جملة الخطوات والإجراءات المنهجية هي لب الفلسفة والعلم وعمادهما، فبمقدار نجاح الفيلسوف في توفير الخطوات والإجراءات بمقدار ما تتطور الحضارة وتتسامى، وتجعل من المعرفة أمراً مضطرباً، مما يوفّر بالتالي حياة للإنسان أيسر وأرغد وأمرأ..

من جانب آخر أدرك ابن حزم مآزق الثقافة الإنسانية في عصره، وتحديداً الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها قمة منجزات الحضارة في ذلك العهد. ورأى أن هذا المآزق لا يتمثّل في الأفكار أو المعتقدات بحدّ ذاتها، فكثير مما يعتقده الناس حقاً سواء أكانوا متدينين، أم على غير دين. وقد يصيب الشخص ويخطيء وليست المشكلة هنا. لكن المشكلة تتمثّل بتلك الآلية التي بوسعها أن تفرّز ما هو حقّ، مما هو باطل. وبوسعها تطوير المعرفة، مما اشغله بالعقلانية، ليعمل على تقنينها وتخليصها مما ليس منها، وذلك برصد الموقف من ناحية شمولية، ومن ثم محاولة تحديد الخطوات والإجراءات التي تكون بها العقلانية عقلانية فعلاً. فكان أن قدم منهجيته التي رأى أن بوسعها تخليص العقل من الخلط الحاصل في فهمه واستيعابه. فبدلاً من الافتراضات والزيادات التي لا مبرر لها، وبدلاً من تنحية ما لا بدّ منه، لجأ ابن حزم إلى تلك المركزية التي بها يكون العقل عقلاً، فوجدها في الأوائل الحسّية والعقلية التي وجد الإنسان نفسه يعاينها، ولا يملك لها دفْعاً، وبذلك تعينت لحظة الضرورة القبلية لديه التي تسبق أي توجّه، فاعتمدها منطلقاً وأساساً، حيث شكّلت هذه الحالة العامة المجمع عليها، نقطة انطلاق لا غنى عنها وعن مرجعيّتها في كل خطوة تتلوها.

لم تكن المسألة عند ابن حزم مسألة مناصرة معقول على منقول، أو منقول على معقول، ولم تكن المسألة لديه مسألة أصالة أو معاصرة، كما هو حالنا اليوم، بل كانت المسألة عنده نقدية شاملة تهدف إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهذه النظرة هي التي نحتاجها اليوم فعلاً، وتجعل من فكر ابن حزم فكراً ريادياً يدعونا لتفحصه والاستفادة منه. فهو قد وقف على لبّ المسألة فنقل مستوى معالجتها من مستوى اللاجدوى، انشغالاً بما هبّ ودبّ والدخول في كل نفق، إلى مستوى مختلف، مستوى منهجي يشرع الأبواب نحو آفاق جديدة بوسع الإنسان أن يطورها وتطوره.

هذا المستوى الجديد الذي بدت فيه العقلانية عقلانية فعلاً لم يرض عنه إلا النزر اليسير، لأن الجميع كانوا مشغولين بمصالحهم، وباقتناص الفرص، وربما غافلين عن أي شيء، فلم يلق منهم صاحبه إلا المجابهة والإعراض، شائين عليه الغارة تلو الغارة، دون أن يكلّفوا أنفسهم استيعابه وفهمه. بيد أن سهامهم أخيراً طاشت وهجماتهم ارتدت، وبقي مقام الرجل حصناً منيعاً عصياً على الاقتحام والتدمير. فما هو ذا عصرنا الحالي يهتم بفكر ابن حزم، أيما اهتمام، فيحضنه ويعيد إليه اعتباره، وينهض بالذب عنه، ومقارعة خصومه وتسفيه مواقفهم.

من هنا فلا بد أن يتجاوز الحال موقف الحضانة والرعاية، والذب والمقارعة، إلى المراجعة والتدبر، والكشف والإبراز، والاستفادة والتطوير، وما هذه الدراسة إلا تمهيد وتوطئة لذلك، سيلحقها المزيد إن شاء الله. علّ بداية مشوار جديد تكون قد حانت، فندخل عصرًا جديدًا نتعهد فيه غرساً قد تأخر عن الإثمار طويلاً طويلاً..

والله الموفق

١٩٩٤/٥/٣٠

مقدمة

عنيت الدراسات المعاصرة بأعمال كثير من المفكرين الإسلاميين القدامى، واستفاد بعضها من التقدم الحديث الذي حصل في المناهج، وما انتهت إليه الرؤى المعرفية في استخراج نتائجها، فجاءت المحصلة - على وجه الإجمال - مغنية معرفتنا بالتراث، وبالمذاهب، والمدارس، والآراء، التي كانت رائجة في تلك العصور.

وقد شملت هذه الدراسات جوانب مختلفة من أعمال أولئك المفكرين: علمية، وأدبية، وفقهية، وصوفية، وغير ذلك... لا سيما حين تناولت البارزين من أمثال الكندي، وابن سينا، وابن حزم، والغزالي، وابن رشد، وابن تيمية،... إلخ، مما أتاح لنا الوقوف على كثير من الرؤى والتوجهات المهمة عندهم، وتتبع ملامح تطوّر الاتجاهات المذهبية في مختلف الحقب.

وبطبيعة الحال، فقد اعتمد الباحثون، أول ما اعتمدوا، على ما نشر من التراث، ثم زادت العناية بالاعتماد على المؤلفات المحققة أساساً. والتي نهض بها على خير وجه، علماء أجلاء، وجهوا الانظار إلى ما يزخر التراث به من مناهج، ونظريات، وأفكار، مما مهد الطريق أمام دارسي التراث اللاحقين لإنجاز دراسات أكثر دقة ومنهجية.

بيد أن تلك الدراسات، مع ما قدمته من فوائد جلية، وما وجهته من نظرات ثاقبة، وما استخرجته من نتائج طيبة، لم تصل جميعاً - فيما أقدر - إلى القدر الكافي من الشمولية والعمق في المعالجة، ذلك أن بعضها لم يصل إلى النتائج التي وصل إليها

بدراسة عميقة لمنهجية الفكر موضوع الدراسة أو بعد الإرتكان لدراسة مفردة لبلورة المنهج عنده، وإنما جاءت تلك الدراسات على خلفية إنتقاء المواضيع وفقاً لتخصصاتها أو جاءت عامة تتناول المفكرين أو المذاهب على الجملة، وبهذا لم تربط النتائج التي وصلت إليها، أو الملامح التي أبرزتها لهذا الفكر أو ذلك، بالأسس المنهجية التي يصدر عنها الفكر في آرائه. مما وسمها بشيء من القصور وعدم الدقة.

ولنقف على أثر قلّة العناية بالمنهج عند دراسة الفكر أو المذهب، يكفي أن نذكر أن معظم الدراسات المعاصرة للتخصصة بفكر ابن حزم - والتي تزيد على عشرين دراسة* - فضلاً عن دراسات سابقة أشارت إلى أبرز ملامحه في سياق عروضها التاريخية، لم تُغنِ العناية الكافية بمنهج ابن حزم، بل مرّت عليه مرور الكرام، أو عقدت له فصلاً أو دونه، في سياق ما، في أحسن الأحوال. مع أن معظمها أشار إلى صدور فكر ابن حزم عن نسقية واحدة، فيما لم تكلف أي من الدراسات الأكاديمية نفسها بتقديم هذه النسقية، وتتبع تفوّعاتها بشكل شامل، مما أبقى الفكر الحزمي حبيس نصوصه، وعرضه لسوء الفهم. ذلك الذي وقع فيه دارسون قدامى ومعاصرون على حدّ سواء، فبعض القدامى حين لم يفهموا منهجه رموه بالخروج عن جادة العلم، فذهب ابن حيّان إلى أن ابن حزم متسوّر على الفنون لا سيما المنطق؟ وقال أبو بكر بن العربي عن الظاهريين إنهم «أمة سخيّة تسوّرت على مرتبة ليست لها، وتكلّمت بكلام لم تفهمه»؟ وقال ابن خلدون عن الظاهريين إنهم «أمة من أهل البدع، بنقلهم العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين». أما من حاولوا فهمه فلم يكن الإطراء وحده ليغني كبير غناء عن تتبّعهم خطوات المنهج، يقول الغزالي «وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه». وقال عزالدین بن عبدالسلام: «ما رأيت في كتب الإسلام مثل «الحلّي» لابن حزم و«المغني» للشيخ الموفق». وذكره الشوكاني في معرض حديثه عن ابن تيمية فقال: «أنا لا أعلم أحداً بعد ابن حزم غيره (أي أنه يضع ابن حزم في مقدمة العلماء ثم يليه ابن تيمية)». أما المعاصرون فقد ذهب الدكتور عمر فروخ إلى «أن في فكر ابن حزم شيئاً من التناقض»، وأنه «لم يقصد أن ينشئ فلسفة عقلية»؟ وأنه «جاء من

* يتضمن ثبت المراجع بعض هذه الدراسات.

غير أن يشعر بآراء فلسفية صحيحة»؟ وذهب الدكتور سالم يفوت، إلى أن «مشروعه الثقافي بكامله هو بلورة للمشروع الثقافي للدولة الاموية، والذي هو مشروع تلعب فيه الاختيارات السياسية والايديولوجية دوراً أساسياً»؟، وإن ابن حزم «آلى على نفسه نقد أدلة المتكلمين والتصدي لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري في الفقه والعقيدة للدولتين العباسية والفاطمية»؟. وفي المقابل رأى د. يفوت «أن ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام». ورأى بروكلمان أنه كانت لظاهرية ابن حزم «آثار مستنهضة في وسط التحجّر الذي استولى على الحياة الدينية في الأندلس»، ورأى الدكتور عبد الحليم عويس أن ابن حزم «كان يهدف إلى إقلاق العقل الإسلامي من سكونه وجموده وتحريكه في اتجاه الاجتهاد والدليل»، إلى غير ذلك من آراء حفلت بها المدونات جيلًا بعد جيل.

هكذا تنازع الدارسون فكر ابن حزم ذلك التنازع المتولد عن الانطباعات في الغالب، وعن أغراض حددت سلفاً، مما يستدعي القيام بدراسة وافية لمنهجيته لبيان المسائل على وجوهها.

واضح من التنازع السابق أنه ليس في وسعنا أن نبيّن محاسن أي فكرة أو مثالبها أو تحليل موقف ما بالإرتكان إلى الانطباعات أو انتقاء الغرض الخاص أو إجراء المقارنة المجردة بين الأفكار، لهذا لا بد من تقييم يستلزم دراسة إنتاج أي فكر في ضوء منهجه، بحيث تأتي المقارنة - أساساً - مقارنة منهجية، لبيان مدى اتساق ما ينادي به الفكر مع منهجه. فمن المعلوم أن صحة الأحكام في العلم تعتمد على سلامة المنهج. فإن وجد ما يُعاب به الفكر فيجب تحديد مصدر هذا العيب، أهو في المنهج ككل أم في خطوة منه أم في الآراء التي لا تتسق مع المنهج. وإن وجد ما يُشاد به فعن ذات الطريق يبرز.

وقد يصدق ما تعرض له فكر ابن حزم على مفكرين آخرين... مما قد يجعل من بعض الدراسات التي تناولتهم موضع نظر... فعلى الرغم من تقديم بعضها لنتائج

* بالطبع إن من طموح ابن حزم وطموح أي مفكر غيره، هو أن يجد قوة سياسية يدفعها إلى أن تبتنى موقفه. بيد أن ذلك لا يعني أنه أنتج هذا الموقف ليناسب تلك القوة أو أن تلك القوة حملته على تشكيله، فذلك أمر في غاية الصعوبة أن ينطبق على الفكر الحر، المموج، الممزود على المصانعة والتقليد من أي نوع كان. فضلاً عن نسقيته البرهانية القائمة على منهجية متماسكة أيما تماسك - (الباحث).

صحيحة في الغالب فقد بقيت هذه النتائج مفتقرة لترابطها مع الأسس المنهجية التي يصدر عنها المفكر في آرائه. مما يدعو لإفراد دراسات متخصصة لمنهجياتهم.

بطبيعة الحال لا يعني هذا أنه يتوجب إفراد دراسة معمقة لمنهج كل مفكر على الإطلاق، أو يتضمن أن كل مفكر له نسقه المنهجي، أو إن كل مفكر يسير على هدي المنهج الذي استرشد في بناء مذهبته، أو نظريته، فالشذوذ موجود هنا وهناك، ويتفاوت المفكرون في طرائقهم ومواضيع اهتمامهم. بيد أن ذلك من السهل بيانه وتضمينه في الدراسة المعقودة لمنهج ذلك المفكر.

أما إذا أخذنا بعين الاعتبار أعمال مفكرين من الطبقة الأولى، أمثال من ذكرنا، فإنه يتحتم علينا إفراد الدراسات المعمقة لمنهجياتهم، فليس بوسع مفكر من طراز رفيع له أعماله الكبيرة الغنية أن ينتج ما أنتج دون أن يتخذ له منهجية يسترشد بها في أعماله. مما يدعونا إلى تتبع هذه المنهجيات وكشفها وبلورتها وإشهارها وتقييم دورها في مختلف آرائه وتوجهاته.

بهذا تتبدى لنا قيمة تخصيص المنهج بدراسة وافية، فهي تمكننا من الوقوف على جلية الأمر، وتمهد لنا إجراء الدراسة المقارنة للأفكار، سواء ضمن المذهب الواحد أم بين المذاهب المختلفة، فمن اختلاف المقومات المنهجية وربما بسببها تنشأ الاختلافات.

لقد لمست ما تنطوي عليه مؤلفات بعض المفكرين الإسلاميين من مقومات منهجية، ومن بين هؤلاء ابن حزم الأندلسي، مما دفعني إلى تخصيص هذه الرسالة لدراسة منهجه، لما يليق به ذلك من ضوء على فكره.

وليس من شك في أن ابن حزم قد استفاد أكثر مقومات منهجه من مفكرين آخرين، يستوي في ذلك الأوائل منهم، -والذين ربما كان من أبرزهم تأثيراً في فكره الرواقيون وأرسطو- أو الأواخر -الذين ربما كان من أبرزهم النظام وداود الأصفهاني- بيد أن ابن حزم طبق المنهجية بعناية، فقدم عملاً نقدياً من الدرجة الأولى للآراء السابقة عليه، مما أتاح له فرصة أن يصوّب في قواعد منهجه، وأن يعدل فيه، وأن يحذف، وأن يضيف ما يراه أكثر صواباً.

أجل لقد صدر ابن حزم في أعماله عن منهجية مطبقة بدقّة، وتبدو هذه المنهجية واضحة لمن يرصدها. ومهمة هذا البحث أن يثبت هذه المنهجية، ويبين أصولها وأسسها، وأنها وراء كل توجه معرفي له، فابن حزم طالما قدّم كفيلسوف بارز، أو متكلم كبير، أو فقيه فذّ، أو أديب أريب، أو مؤرخ فطن، أو نسابة ثقة، أو عالم نفس سابق، أو رائد لدراسة الحب ومقارنة الأديان، والفقه المقارن، إلى غير ذلك من أوصاف تليق به ويليق بها. ولكن الالتيق حتماً أن ننظر إلى ابن حزم - بعد الوقوف على نتائج هذه الدراسة، ومن خلالها - أن ابن حزم من أبرز النقاد المنهجيين في العصور كلها، وأنه قد استوعب المناهج والآراء السائدة حتى عصره، وأسهم في إنشاء مناهج لا تزال تعتبر حتى يومنا هذا من الميادين البكر مثل «التحليل الظاهري» و«التحليل اللغوي»، فضلاً عن تعميق خطوات منهجية أخرى، وأنه أراد لهذه المناهج أن تكون أساس البناء الثقافي للأمة بدل تلك الدعاوى المتهاففة التي أطلقها كثير من الفقهاء والفلاسفة، والمتصوّفة. وهو لا يهدف من وراء هذا إلّا إلى رفع شأن العلم، والنهوض بالناس، إرضاءً لضميره وربّه، لكنه للأسف كان في وادٍ، والناس في وادٍ آخر.

لقد كانت مهمة ابن حزم معنيّة بالدفاع عن الفلسفة - وهي التي كانت في عصره حبلً بكل العلوم - وضبط وتعميق مناهجها لتخليصها مما ليس منها، ومن الضنون والباطيل.. وفي الحق لقد أخذ ابن حزم على عاتقه، في كل مؤلفاته، مهمة إدخال وتطوير المناهج العلمية لتحلّ محلّ الأساليب الظنية أو الشغبية - على حدّ تعبيره - في المعرفة، والتي كان يتّبعها غيره من المفكرين.

إن ما تسعى إليه هذه الدراسة* هو كشف وبلورة وإشهار مناهج البحث التي استعملها ابن حزم في بناء ظاهريته، وسوّغها بها، وتبعاً لذلك، فقد عنيت هذه الدراسة بمسالتين محوريّتين لا يمكن فهم فكر ابن حزم بدون معالجتهما، وهما: العمل على تبيان ماهيّة ظاهريّة ابن حزم وكشف خصوصيّتها، في حقل المعرفة.. ومن ثم الوقوف على مناهج البحث التي استعملت في بنائها.. وقد عالجت هذه الدراسة هاتين المسالتين عبر فصول عدّة عقدت لهما:

* هذا الجزء من المقدمة - في الأصل - تقرير قدّمه الباحث أمام لجنة المناقشة وقد أوصت اللجنة بضم التقرير إلى هذه المقدمة.

ففي الفصل الاول أبرزت هذه الدراسة منعطفات سيرة ابن حزم وبَيَّنت أنها لم تكن مستقلة عن توجهاته الفكرية، سواء في مرحلة النشأة وطلب العلم، أم في مرحلة الاشتغال بالسياسة، أم في مرحلة الانقطاع للعلم ونشره. وبَيَّنت ارتباطها جميعاً بنفسية ابن حزم، وأوضحت أن أبرز ما في هذه النفسية تعطشها لليقين وانشغالها به حتى ظفرت. به على أسس منهجية صارمة، بوسعها - في رأي ابن حزم - أن تميز الحق من الباطل. إن هذا يؤكد استقلالية فكر ابن حزم عن أية مؤثرات خارجية بشكل مباشر لا سيما التأثيرات السياسية والأيدولوجية منها. إن ابن حزم - كما بيَّنا في هذا الفصل - قد ارتكن بكل ثقله إلى نظرة نقدية فاحصة غايتها معرفية تثويرية تسعى إلى هدف عام هو الإصلاح في كل المجالات، وقد اثمرت هذه النظرة بناء العقل على القطع.. ومن ثم بناء كل دعوى بما فيها الشرع على هذا القطع. فالعقول الذي كان سائداً قبل ابن حزم كان يحتاج لنظرة نقدية تقننه وتخلصه مما هو شعب - على حدّ تعبيره - فنهض ابن حزم بهذه المهمة لأنه كان يرى أن العقل الحجة على الدين، وأنه السبيل إلى الترقّي في الحياة، ثم مضى بعد ذلك هو في صراع مرير لتأكيد يقينه ونشره.

أما في الفصل الثاني، فقد اهتمت هذه الدراسة ببيان أصول ظاهرية ابن حزم.. ومدى اتّفاقها واختلافها مع أصول غيره من المفكرين، لا سيما أرسطو، الذي اتهم ابن حزم بمخالفته بدون أن يفهم غرضه، في حين بيَّنت هذه الدراسة وعي ابن حزم بموقفه وتحيّزه له عن قصد واضح محاولاً بذلك للتوجّه وجهة جديدة في النظرة الفلسفية التي أسسها، بتقنين دور العقل، ورفض فكرة الجوهر، والقول بالنظرة الإسمية، ومن ثم استخلاص قاعدة تحليلية يرتكن إليها، والمضي بعد ذلك إلى ما تسمح به من توجهات منهجية مسوّغة. كل ذلك تبناه ابن حزم على أساس نقدي يقرّ بمحدودية المعرفة البشرية. ولقد نتج عن هذا ما يمكن اعتباره توجّهاً لعلمنة الفلسفة فضلاً عن فلسفة العلم.

أما في الفصل الثالث، فقد بيَّنت كيفية إقرار ابن حزم لمقدمات أوليّة ضرورية (قبلية) لا يتطرق إليها الشكّ تصلح أساساً مقبولاً لإشادة الحقائق. وأوضحت تسويغه لهذا الأمر عبر خطوات منهجية قوامها؛ التأمل العميق في مجرى الخبرة وتحليلها، مما قاده إلى

الإقرار بالأوائل الحسية والعقلية والاحتفاظ بها وتسميتها بموجبات العقول. ومن ثم تبينه للعقل على أنه عيان وتمييز في بداية أمره، ثم مفاضل بين الأشياء والأفعال. فكان هذا الفصل تنويعاً لظاهريته التي عنيت في الأساس بالأوائل، عبر وصفها وتحليلها، والنظر إليها نظرة وضعية، مما أسبغ على فكره سمته الظاهرية. وهذه المنهجية تبرز للمرة الأولى باعتبارها محاولة من محاولات جعل الفلسفة علماً، وباعتبارها تطابق بين الظاهر والباطن تطابقاً تاماً. في حين تبقى الغيب ضمن مجاله المتجاوز للمعرفة البشرية. وبذلك أبرزت هذه الدراسة أصول ظاهريته ومرجعيتها على وجهها الصحيح.

أما في الفصل الرابع، فقد اتجهت هذه الدراسة لاستخراج تجريبية ابن حزم المؤسسة على الإقرار بالأوائل، وباعتبارها جزءاً من ظاهريته حيث بيّنت اعتماده على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدمات حقّة متّسقة مع الأوائل، ثم وعيه بمشكلات الاستقراء والعليّة وطبيعة فهمه العميق لها، وتوظيفه لهذه المقدمات في بناء الأقيسة المنطقية الصحيحة، ورفض دعاوى السحر والمخرقة والشعوذة والدعاوى الظنيّة. إن ابن حزم - كما بيّنا في هذا الفصل - وضع حدّاً فاصلاً ما بين الاستقراء العلمي المضبوط وبيّن الاستقراء الظنيّ مما ترتّب عليه أن ينظر إلى الطبيعة النظرة العلمية السليمة، وأن ينظر إلى الشريعة نظرة لها خصوصيتها.

أما في الفصل الخامس، فقد بيّنت فهم ابن حزم للخبر والتاريخ، وأتباعه خطوات نقدية منهجية خلّص بها التاريخ مما علّق به من أوهام، ورجوعه في ذلك إلى ما قنّن من عقلانية في قبول الأخبار أو رفضها، واستعماله لمنطق الجهات، وللمقارنة، والإحصاء، والتواتر، وبيّنت أنها خطوات صحيحة في مجملها للثبوت من صادق الأخبار. كما بينت خصوصية فهم ابن حزم للمنقول الشرعي، وأنه يعوّل في ذلك على التواتر، ومن ثم المعجزة باعتبارها دليل صدق على صحة مضمون الشريعة. وقد وجهت النظر إلى هذا الدليل باعتباره مكمّن قوة وضعف في آن واحد، ففي حال عدم ثبوت المعجزات ينهار المنقول كله عند ابن حزم من الناحية الاعتقادية، ويترتب عليه رفض ما يتجاوز للعقول مما جاء فيها.

كما بيّنت في هذا الفصل خطّته في بناء التاريخ العام على القطع عبر مؤلفاته فيه،

وارتباط ذلك بنظراته المطلّعة إلى يقين لا ريب فيه، مما دفعه لإجراء الدراسات المقارنة الواسعة في الملل والاهواء والنحل، ومن ثم محاولة اختصار بعض التاريخ بما يلائم أغراض الاستدلال، وصياغته على شكل مقدّمات تصلح للقياس عليها، جنباً إلى جنب مع المقدّمات التجريبية والأوائل من قبلها.. توجهه في ذلك نظرتة المرجعية التحليلية إلى الوجود باعتباره نظاماً يتبدّى بوجوهه الأربعة: «الواقعي» و«التصوري» و«اللغوي» و«النصي». فكانت نتيجة ذلك أن خلّص التاريخ من أوهام كثيرة علقّت به، وأرسى دعائم جديده في فهمه وتحليله.

أما في الفصل السادس، فقد بيّنت استعمال ابن حزم للتحليل اللغوي المنطقي على قاعدة التحليل عينها، ليستفيد مما أنجزه سابقاً، في فهم اللغة وضبطها، وأنها موقوفة للتعبير عن معانٍ ثابتة واحدة في كل اللغات، وتتأسس على «المسمّيات» ذاتها (أي على الأجسام وكيّفياتها) لا على الأسماء، أو على التسمّيات. ثم بيّنت تعريفه للمعنى.. ومن ثم كيفية التحقق من هذا المعنى بالرجوع إلى المسمّيات، مما يبرز ابن حزم واحداً من رواد تحليل اللغة والمنطق، ويضعه في مقامه الصحيح باعتباره صاحب رؤية نقدية شاملة في المعرفة، ليس عن طريق التحليل الظاهري التصوّري، ولا عن طريق الملاحظات والتجارب فحسب.. ولكن عن طريق التحليل اللغوي المنطقي أيضاً. وقد بيّنت كيفية تطبيقه لهذا التحليل في رفض التأويل غير المنضبط، والتعليل، والقياس في اللغة.. ومن ثم كيفية إعمال تأويله الظاهري في النصوص الدينية، والذي يعطي الأولوية لمقتضى المعنى الذي يعبر عن الوجود الجاري على سننه بالنظرة العلمية. أما ما يتجاوز ذلك من نصوص فالوقوف عن الحكم فيه وأخذه على ظاهره أولى..

أما في الفصل السابع والآخر، فقد بيّنت استعمال ابن حزم لمنهجيته العقلانية الظاهرية، بكل أبعادها السابقة، في عقلنة الشريعة. وكتوطنة لذلك، حصره الشريعة بالقرآن والسنة الصحيحة (وهما عنده في مقام واحد)، ومن ثم الإجماع (وهو إجماع الصحابة)، وحصره الاجتهاد بالدليل الذي يأخذه من كل المقدّمات التي اعتبرها حقّة.

إن أخذ ابن حزم بالدليل فقط ورفضه كل الأصول الفقهيّة الأخرى من رأي، وقياس، واستحسان، وتقليد، وتأويل غير منضبط، وغير ذلك من أصول معتمدة لدى مذاهب

أخرى.. اعتبرها ابن حزم ظنية، إنما كان يهدف إلى جعل الشريعة معقولة بشكل كاف.. لان مخالفة العقل عنده يترتب عليها أخطر النتائج «فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء».

إن إعمال المعقول الذي قننه ابن حزم في الشريعة ترتب عليه أن ينظر ابن حزم إليها على أنها تتضمن أقساماً ثلاثة:

قسم يطابق المعقول مباشرة ولا يعارضه على ظاهر الأمر من غير دليل. وقسم آخر يطابق المعقول بعد تأويله بالدليل المنضبط بالنظرة الظاهرية. وقسم آخر أبقاء ابن حزم على الوقف لانه من علم الغيب. بيد أن هذا القسم لا يعارض المعقول أو يناقضه، وإن كان يتجاوز ما للعقل من قدرة.. فعمل العقل في مجال الظاهر فقط. وبالتالي، فلا سبيل للعقل أن يفصل فيه، وقبوله في هذه الحالة يتم اضطراراً إذ يرجع إلى قبول المعجزة كدليل صدق.

هكذا كان ابن حزم وفياً لعقلانيته الظاهرية.. مما يضعه عملياً، بخلاف غيره، في موقف غير المتكبر لحقائق الحس والعقل، ويجعل من عمله عملاً أكثر نفاذاً وعمقاً من غيره في هذا المجال، إذ أنه توجه توجه المستوثق المتيقن من مرجعية لا مجال لإنكارها أو الشك فيها، ولم (يفرط) كما أفرط البعض فزادوا في العقل ما ليس فيه، ولم (يقصر) كما قصر البعض فأخرجوا من العقل ما فيه...

لقد ترتب على هذا الإنجاز الحزمي أنه لا يوجد سوى علم واحد يوصل إليه بمناهج صائبة، وأن هذا العلم البشري، في مجال الظاهر، هو ذاته علم الله الأعلى لأن «من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به»، بيد أن علم الله تعالى أوسع وأشمل يحيط بكل شيء بما فيه عالم الغيب. والله أن يمدّ به من يشاء وقت يشاء عن طريق الوحي، أو التوفيق والهداية.

أما الخاتمة فقد خلصت فيها إلى أن النظرة الفلسفية عند ابن حزم مختلفة عن غيرها من النظرات الأخرى، وغير نمطية، وأنها تحليلية مقتصدة في تركيباتها، مما سمح بتعميق مسارات التحليل عنده، وبذلك مثلت ظاهريته ثورة على صعيد الفلسفة، وعلى

أكثر من صعيد.. وأن لها مصطلحاتها الخاصة، التي ترافق في العادة كل عمل قصد به التجديد. وقد انتهت إلى بيان ما في ظاهرية ابن حزم من خروج على مألوف عصره، وإن ظاهريته تمثل ثورة منهجية حقيقية في إطار العقلانية، مما جعل عمله عملاً فريداً في العصور الوسطى كلها، ويمثل نقلة بارزة، تشبه إلى حد ما النقلة من الفلسفة الحديثة إلى المعاصرة، فهو ردة فعل قوية تجاه التركيبات والمذاهب التي لم تفحص أسسها فحصاً كافياً.. فراحت تقرر - بدون منهج معتمد - عوالم وعقولاً مفارقة بأساليب شغبية - كما يقول - مما دفعه للمناداة بالمنهجية الصارمة أساساً في بناء الأحكام وبناء المذاهب في الفلسفة والعلم والدين.

إن الاتجاه الظاهري في الفكر قد كان الأقل حظاً من العناية على الدوام في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه لم يلق الاهتمام الذي يبيّن أصوله وقواعده ليتبلور البلورة الكافية، بحيث بقي طي الإغفال والترك مما ترتب عليه سوء الفهم وقصور الإحاطة، بالرغم من سهولته وبساطته.. فالفكر الظاهري يدعو ببساطة متناهية إلى أن يكون الظاهر ذاته هو الباطن، ويعتبر مفكرنا عن هذا بقوله، «ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظنّ يتيقن فليس علماً لا ظاهراً ولا باطناً».

هذا الموقف الظاهري هو الذي اتّسم به فكر ابن حزم فتبناه، ووضع له أصوله وقواعده، وواجه به كل الدعاوى الأخرى، مستفيداً من كل الآراء التي سبقته في هذا المجال، ومن مجمل الريادات التي أسهمت بنصيبها فيه، فكان عمله بحق عملاً تأسيساً لا ينازعه فيه أحد. بيد أن هذا الموقف، للأسف، لم يكتشف ويبلور ويشهر بكل أبعاده، وإنما رفضه بعضهم عن جهل وعماية، أو انتفع بأجزاء منه، وأشيد بملامح فيه، من بعض آخر، إتياء منهم على حدة، من غير أن يؤخذ بمجمله ليُستفاد منه ويُنصّر إلى تطويره.

يمكن القول في الختام، إن هذه الدراسة توافق في بعض ما جاء فيها دراسات سابقة عن ابن حزم، وبعض الآراء هنا وهناك. لكنها تختلف معها في تكييف مسائل كثيرة. أثارها ابن حزم.. لأن دراسة المنهج كانت غائبة في أثناء إعداد تلك الدراسات، في حين

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها بلورت الفكر الحزبي عبر بلورة ظاهريته، ومناهج البحث التي استعملت فيها، مما سمح لها بتصحيح آراء خاطئة وإبراز آراء أكثر إصاحة. ومن ثم إشهار اتجاه شبه مسكوت عنه في تراثنا، ربما هو أكثر روعة وجمالاً بل عمقاً وأصاله من اتجاهات أخرى كثيرة...

ولا يظن ظاناً بأننا نهدف من هذه الإشادة - في سياقنا هذا - إلى إثبات سبق ابن حزم في الوقوف على بعض عناصر المناهج الحديثة والمعاصرة واستعمالها، وإن كان هذا السبق أكيداً. أو إجراء نوع من المضاهاة بين منهجية ابن حزم وغيرها من المنهجيات لإبراز قيمة الفكر الحزبي.. فهذه المسائل تحتاج - فيما أقدر - في سبيل إنجازها، إلى إجراء مقارنة بين أكثر من حضارة؛ الإسلامية من جهة، واليونانية من جهة أخرى، والحديثة، ثم المعاصرة، من جهات تضاف. فابن حزم يصدر عن حضارة متكاملة بلغت أوجها وتداخلت فيها حضارات سبقتها. ولا بد من مراجعة كيفية هضم ابن حزم لها جميعاً وكيفية تمثيل فكره لهذا كله، ومن ثم تعقب أوجه التأثير والاتفاق والاختلاف، وعوامل القوة والضعف بين ابن حزم وسابقيه ولحقه. وهذا ما نتمنى أن نقوم به، أو يقوم به أحد الباحثين. وإنما هدفنا لفت الأنظار والتبصير بقيمة محاولة نقدية متميزة شاملة لتشييد معرفة حقّة في كل المجالات، ونبذ ما لا يصمد من دعاوى، وذلك باتّباع منهجية متماسكة لها نسقيتها الواضحة.

بطبيعة الحال ليس يعني ما ذكرناه أن ابن حزم قد بلغ بكل شيء مبلغه، ولا أنه أحاط كل شيء بردائه. فكما له هنا فإن عليه هناك. ولربما أعجبنا الكثير مما قدم ولم يعجبنا النزر اليسير، ولكن ذلك بالقطع لا يقلل مما أنجز، فهو بشرٌ أولاً وأخيراً، ويصيب ويخطئ، ولسنا في معرض ما هو جدير بالإتباع والرفض من آرائه لتتقصى ذلك.. لكننا لا نملك بإزاء منهجيته إلا أن نعتبر أنه قدم عملاً خارقاً متكاملًا مما قل مثيله بروعته ودقته حتى عصرنا الحاضر.

وبعد، فقد أكثر في هذه الدراسة من النصوص والشواهد - على وفرتها البالغة في مؤلفات ابن حزم - ولم أعمد إلى إعادة صياغتها تحاشياً للظنون وسوء الفهم، ومن أجل تقديم ما يعين على الإحاطة بالموضوع بدون تكلف مشقّة الرجوع إلى المصادر، الأمر الذي

يمكن من الحكم على نتائج هذه الدراسة ومنهجيتها بيسر.

أمل بهذا أن أكون قد قدمت إسهاماً متواضعاً في إضاءة فكر ابن حزم الظاهري، علماً من أعلام الفكر العربي الإسلامي الإنساني، وآراء مفكرين تأثر بهم أو تأثروا به في إطار نظرية المعرفة وعلم المناهج، سائلاً المولى، عزّ وجلّ، الهداية والتوفيق.

عمان في ٣٠/٥/١٩٩٤

الفصل الأول

ابن حزم والبحث عن اليقين

أ - سيرة ابن حزم:

ولد الإمام الحافظ أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم* في قرطبة عام ٣٨٤هـ، (٣٠٩:١) في بيت عزٍّ وجاه، حيث كان والده من وزراء الدولة العامرية التي حكمت الأندلس باسم الخليفة الأموي «هشام المؤيد»، في الفترة ما بين عام ٣٦٦هـ - ٣٩٩هـ.

تلقَّى ابن حزم تربيته الأولى على أيدي نساء القصر كما روى هو عن نفسه، (١٦٦:١/٢) مثلما ثقف تعليمه الأولي على يد مربيه «أبي علي الفاسي»، (٢٧٣:١/٢) وعدد من المدرسين والشيوخ من بينهم «ابن الجصور» و«ابن الفرضي»** واكتسب آخر الأمر ثقافة مميزة في مختلف العلوم والمعارف..

الحَقَّ زوالُ الدولة العامرية واستيلاء البربر على قرطبة عام ٤٠٠هـ، (٢١٠:٣) وتعاقبُ الفتن والاضطرابات في المدينة، أذى كبيراً بأسرة ابن حزم.. ومما زاد الأمر سوءاً: وفاة أخيه الأكبر بالطاعون، عام ٤٠١هـ، (٢٥٩:١/٢) ثم وفاة والده عام ٤٠٢هـ، (٢٥٢:١/٢) فزوجه***، (٢٢٤:١/٢) ولما يبلغ ابن حزم العشرين من عمره.. وقد كتب يصف حاله جزاءً ذلك فقال:

«ما انتفعت بعيش، ولا فارقتي الإطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الأحبة.. ولقد نَغَصَ تذكري ما مضى كل عيش استأنفنه. وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا» (١٢٥:١/٢). هذه الظروف جعلت ابن حزم يتحمَّل - على صغر سنه - مسؤولية أسرته.. وقد اضطر - شأن كثير من الأسر القرطبية - للنزوح إلى «الرية» عام ٤٠٤هـ بعد خمسة أعوام من المعاناة.. واستظل في هذه المدينة برعاية

* أنظر ترجمته في «طبقات الأمم» لمصاعد الأندلسي، وفي «جدوة المقتبس» للحميدي، وفي «الذخيرة» لابن بسام.

** تقصَّى الدكتور سالم يغموت شيخ ابن حزم في (٢٠٩/١١ - ٢١١) أنظر ثبت المراجع.

*** إسمها (نعم)، فجع بها ابن حزم، أنظر مراثيه فيها (٢٢٤/١٢).

صاحبها «خيران» الذي شارك بدور بارز في الأحداث التي تعرضت لها البلاد في تلك الفترة..

ومع اتهام ابن حزم بالعمل على إحياء الدولة الأموية، عاد الأذى يحلُّ بساحته من جديد، فاضطر لترك المرية متجهاً إلى «حصن القصر» (٢٦١:١/٢) قبل انقضاء عام على وجوده فيها.. ثم إلى «بلنسية» حيث استأنف نشاطه فاشتغل بالسياسة مشاركاً الأمويين محاولات استعادة سلطانهم..

رافق ابن حزم، ولما يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، حملة «عبدالرحمن بن محمد» للاستيلاء على قرطبة عام ٤٠٩هـ، منطلقين من بلنسية (٢٦٢:١/٢) إلا أنَّ الحملة فشلت، مما عرَّض ابن حزم للمساءلة والإغرام ثم السجن فالنفي (٢٦٤:١/٢) ..

عاد ابن حزم عام ٤١٤هـ لمرافقة «عبد الرحمن بن هشام» في محاولة جديدة للاستيلاء على قرطبة، لكن المحاولة فشلت أيضاً بعد شهر أو شهرين - عمل في خلالها ابن حزم وزيراً له - وبعد إخفاق الحملة تعرَّض ثانية للإغرام والسجن والنفي..

وبفشل محاولة ثالثة - رافق فيها ابن حزم «المعتد بالله هشام» قبل عام ٤٢٢هـ، والحققت به أذى جديداً - توقفت محاولات الأمويين لاستعادة سلطانهم. ولم يعد ابن حزم بعدها إلى الاشتغال بالسياسة.. وقد وصف حاله في هذه الفترة - التي دعيت بعصر الفتنة - فقال:

«إن ذهني متقلب، وبالي مهتصر، بما نحن فيه من نُبُوِّ الدِّيار، والجلاء
عن الأوطان، وتغيُّر الزَّمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد
الأحوال، وتبدل الأيام... والتغريب في البلاد، وذهاب المال والجاه...
ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار» (٣١٠:١/٢).

وهكذا تركت تلك الفترة من تاريخ الأندلس - والحافلة بالفتن والقلقل، بالإضافة إلى التجارب الفاشلة المريعة - في نفس ابن حزم شعوراً عميقاً باليأس من الإصلاح عن طريق السياسة فأثر انتباهاها والتوجُّه نحو العلم، علَّه يحقق عبر هذا الطريق ما ينشده من إصلاح ما زالت نفسه عاقدة العزم عليه.. وللحق فإن انشغال ابن حزم بالسياسة على

هذا النحو من الإصرار، في هذه الفترة بالرغم مما تعرّض له لا ينبئ عن تطلّعات منصبية ولا ولاء خالص للامويين بمقدار ما ينبئ عن استشراف لما ستؤول إليه أوضاع الأندلس جرّاء انهيار دولة الخلافة. إن رؤى ابن حزم النقدية والإصلاحية، كما سنرى، تهيج لمثل هذا التصرّو وتهيج لاعتبار عودة الخلافة نقطة تتصل بذلك. وبخاصة إذا علمنا أن ابن حزم نفسه هو الذي زهد في السياسة، وقرر هجرها لصالح النهوض بعملية تنويرية - كانت تلجّ عليه في فترة مبكرة - بقية حياته، تشهد بذلك حواراته الكثيرة مع بعض مثقفي عصره وهو في العشرين من عمره، إذ يعرض علينا كيف ناظر أحد كبراء اليهود في المرية عام ٤٠٤ في قضايا مهمة كالقول بتكافؤ الأدلة، وإلا، لو كان ابن حزم يهدف للرئاسة بذاتها، لكان قد سعى إلى توظيف نفسه لصالح اتجاهات سياسية مناوئة كانت ترغب منه أن يلعب دوراً لصالحها لو قبل. بيد أن تجربته مع السياسة قد أقنعتة نهائياً بالعدول عن ذلك.

يقول صاعد الأندلسي: إن ابن حزم بعد أن هجر السياسة أقبل على قراءة العلوم، وتقييد الآثار والسنن، فعنى بعلم المنطق، وألّف فيه كتاباً سمّاه «التقريب لحد المنطق» (٩٩٤).

والحقيقة أن ابن حزم كان قد ألّف في أواخر الفترة السالفة رسالته الشهيرة: «طوق الحمامة» الحافلة بضروب النثر، والشعر، والحكايات في الحب، وبعض النظرات الفلسفية، التي تؤكد اشتغاله قبل هذا بالعلوم، وتنمّ على توجّهات نقدية في الحقل المعرفي.. جاء كتاب التقريب، ليؤكدها، ويؤصلها. كما جاءت كتبه الأخرى فيما بعد - مثل «الفضل» و«الأحكام» - ورسائله العديدة.. لتعرض للتفاصيل، والتطبيق في مختلف المجالات.. ولم يكن افتتاح ابن حزم مؤلفاته بموضوع الحب، وهو الموضوع الحساس، بعيداً عن صلب المسألة النقدية في فكره، إذ كان يسعى إلى خلخلة الاعتقادات السائدة وفتح الباب للاجتهاد.. وليس مثل موضوع الحب كفيلاً بإشغال الفتيل. يقول ابن حزم لافتاً النظر إلى توجهه الانفتاحي «سينكر بعض المتعصّبين عليّ تأليفي لمثل هذا، ويقول: «إنه خالف طريقته وتجاوى عن وجهته» (٣٠٨:١/٢) لكن ابن حزم يجيبهم بما يتوافق ودعوته إلى الانفتاح وإلى التوجّه وجهة معتدلة تتفق وهذا الانفتاح، يقول:

«وبالجملة فإني لا أقول بالرأياء ولا أنسك نسكاً أعجيباً، ومن أدنى الفرائض المأمور بها، واجتنب الحارم المنهي عنها، ولم ينس الفضل بينه وبين الناس، فقد وقع عليه اسم الإحسان، ودعني مما سوى ذلك وحسبي الله». (٣٠٩:١/٢) من هنا نفهم ارتباط تأليف «طوق الحمامة» بخطة ابن حزم الهادفة إلى التنوير.

وإذا كان ابن حزم في توجهه الإصلاحى، عن طريق السياسة، وقد وجد تحزباً أموياً يتوافق وتحقيق مسعاه.. فإن انشغاله بالإصلاح عن طريق التنوير أمر مختلف.. إذ لا بد له ها هنا من أن يشق طريقه معتمداً على قدرته الخاصة. لذلك، فقد انصرف إلى الاستزادة من المعارف، والمثابرة على التحصيل، ليحصل ما لم يحصله أحد قبله في الأندلس؛ من علوم الشريعة، (٩٩:٤) وغيرها - كما هو مشهور - . يساعده على هذا «ما اجتمع له من الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين». (٣٠٩:١).

وبطبيعة الحال فقد وفرت له حياة التنقل، والترحال، التي عاشها - إبان اشتغاله بالسياسة - فرصة الالتقاء بالكثير من الشخصيات العلمية، والأدبية، والفلسفية، والدينية، وعقد المناظرات.. مما عمق تكوينه الثقافى، وزاد في تجربته العملية الشيء الكثير.. مما نجده مبعوثاً في بعض مؤلفاته التي تربو على الأربعمئة مجلد - كما ذكر ولده «أبو الفضل» رافع (٩٩:٤).

لكن التحصيل، بدون تمحيص، لا يشكل تميزاً، وتفزداً، أو إبداعاً، فالمعارف المألوفة متاحة لطلابها، والحفظ متيسر لكثير من الناس. أما أن يمر ذلك بعملية نقدية صارمة، طلباً لليقين، فامر تفرد به ابن حزم في بلده، وملا عليه حياته، حتى إذا ما حصل عليه جاهد لإشهاره ونشره..

وهكذا جعلت الظروف التي مرت بها الأندلس، والفتنة التي قامت، والخلافات المذهبية التي انتشرت، من مراجعة النفس، والأفكار ضرورة لا بد منها.. مما أثمر تلك المعالجات والمناظرات التي نهض ابن حزم بالعبء الأكبر منها. يشهد بهذه المراجعة للنفس والأفكار ما تلقاه ابن حزم من استفسارات أجاب عليها من مثل قوله:

«أما بعد، فإن خطابك أتصل بي فيما شاهدته من انقسام أهل عصرنا

قسمين، فطائفة اتبعت علوم الاوائل.. وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة، ورغبتك في أن أبين لك وجه الحق في ذلك بغاية الاختصار.. وأن يكون عليه من البرهان ما يصححه لئلا يصير دعوى كسائر الدعاوى» (١٣١،٣/٢).

ويشهد بها ما قام فيه ابن حزم من مراجعات لموقفه إذ كان ابن حزم في أول أمره مالكياً - بحكم الحال الذي وجد نفسه عليه في صباه - .. لكنه ما لبث أن اعتنق المذهب الشافعي لما فيه من اعتماد أكبر على التحليل والبرهان. غير أن المذهب لم يحقق تطلعاته المنهجية، فانتهى به الأمر لأن يتبنى المذهب الظاهري* فبعثه من مرقد، ووضع له أصوله واستسسه، وحلّق به إلى آفاق رحبة لم يعرفها من قبل.. وظلّ وفياً له حتى وافاه الأجل..

كان ابن حزم صريحاً، شجاعاً في إشهار يقينه، والمنافحة عنه، مثلما كان مقدماً في مسعاه السياسي.. وكما أنه لم يتمكّن - بسبب من استقامته البالغة - من فنون السياسة وأحاديثها، فإنه - وكما لاحظ معاصره ابن حيّان - لم يكن مترقفاً في نشر أفكاره، أو مخادعاً في الترويج لها.. يقول ابن حيّان إن: «أكثر معاييه، زعموا، عند المنصف له، جهله بسياسة العلم، التي هي أعوص من إيعابه» (٧٩:٥).

والحق أن ابن حزم أنموذج فريد في الاستقامة والولاء للمعتقد على الرغم من تعرضه لصنوف المشقة والأذى، إذ كان يشعر في قرارة نفسه، في سعيه للتنوير، أنه منذور لمهمة يتعيّن عليه إنجازها وتكاد تكون نبوية.

دفعت هذه الروح ابن حزم إلى مهاجمة سياسيي عصره، وفقهائه، فكان يرى فيهم الفساد كله، وأنهم اشتغلوا بأمور تجاهلوا فيها مهامهم الأساسية، وانشغلوا بعمارة قصور يتكونها عمّا قريب، وبجباية أموال ستكون سبباً في انقراض دولتهم (٤١:٣/٢)، ثم يقرر صراحة: «أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن

* يعود تأسيس المذهب الظاهري الفقهي - في صورته الساذجة - إلى داود الأصفهاني، تلميذ الشافعي، الذي نهى على وجوب ردّ القياس الفقهي الذي أخذ به أستاذه الشافعي كأصل، بعد رفضه للأصول المالكية والحنفية. وقد طبّق داود ما طبقه الشافعي على الاستحسان، فوجده لا يصدّد لذات الشروط مما دعاه إلى رفضه (٤٩:٣٣).

آخرها، محارب الله تعالى، ورسوله، وساعٍ في الأرض بفساد» (١٧٣:٣/٢).

كما يعرّض بفقهاء عصره بقوله: «لا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق المنتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضان على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم» (١٧٣:٣/٢). ويقدم ابن حزم نموذجاً لأحد هؤلاء واصفاً آياه بقوله، «لا يقدم عليه في وقتنا هذا أحد في الفتيا.. يفتي بالهوى للصديق فتياً، وعلى العدو فتوى ضدها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه، شاهدنا هذا منه عياناً» (٣٠٩:٢/٦).

كانت هذه المعارضة الحادة إذن وليدة انتصار ابن حزم لما يراه حقاً وانتصاراً لمهمة انتدب لها نفسه.. ولو كان الأمر أمر مصلحة شخصية، لكان في وسعه مهادنتهم، وأن يترأس على الكثيرين منهم لو سلك سبيلهم في التقليد.. لكنه رفض هذا بإصرار احتراماً لمعتقده.. يقول ابن حزم:

«ما أردنا التّروّس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقّوا غبارنا في الرئاسة في الدنيا، وهذا ما لا يقدرون على إنكاره، فما منهم أحد يدّعي أنه يدانينا - والله الحمد - في حفظ ما طلبوه^{*} لياكلوا به الخبز الخبيث لا الطيّب.. فما هذه الرئاسة عندنا إلا نهاية الخساسة» (١٠٩:٣/٢).

لقد ساعد ابن حزم في المحافظة على استقلاله هذا، وإشهار مشروعه، والمنافحة عنه، عدم احتياجه لأحد في أموره المعاشية، فعلى ما يبدو أنه كان ينفق على نفسه وأسرته، وبعض أصحابه، من ريع ضيعة تعود ملكيتها للأسرة.. وبعض المدّخرات التي سلمت من الإغرام، وربما بعض الصلات.. إن أنه كان مقرباً لبعض الوقت من حاكم ميورقة ابن رشيق.

لم يعد ابن حزم - بعد إشهاره ليقينه، وبناء مذهبيته الظاهرية، وتطبيقها في سائر

* يرى ابن خلدون أن ابن حزم عالي الرتبة في الحديث (المقدمة ٤٤٧) ومرد ذلك بطبيعة الحال تمرله على التراثر سنداً لصحة الشريعة، واعتبار القرآن والحديث في مقام واحد بالنسبة للناسخ والمنسوخ، مما تطلّب تلك العناية بالحديث.. ويعلم الأنساب والتاريخ - الباحث.

المجالات - مشغولاً بغير الذَّب عنها في مجادلات عنيفة مع الخصوم.. الامر الذي أزعج الحكّام، ومن يوالونهم من الفقهاء، والعلماء، فتالبوا عليه، وتكالبوا، وراحوا يقصونه عن ممالكهم - الواحد تلو الآخر -. يقول ابن بسام في الذخيرة نقلاً عن ابن حبان: «طفق الملوك يقصونه عن قريبهم، ويسترونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بترية بلده من بادية «لبله».. وهو في ذلك غير مرتدع، ولا راجع إلى ما أرادوا به».. (٧٨:٥) حيث بقي فيها محاصراً مهموماً إلى أن وافاه الأجل المحتوم عام ٤٥٦هـ.

ب - الطريق إلى اليقين:

أشهر ابن حزم يقينه وفق خطة دوّن فصولها فقال: «كتبنا كتابنا الموسوم بـ«التقريب»، وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان.. وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان.. فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم بـ«الفضل»^{**}، فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في التقريب... ثم جمعنا في ديواننا هذا (الإحكام)، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله - تعالى - ممّا فيما كلّفناه من العبادات، والحكم بين الناس بالبراهين» (١٢:٦).

لقد أعمل ابن حزم نظريته الظاهرية - في الواقع - في باقي مؤلفاته، وفي كل منحيّ من مناحي المعرفة: كالديانات، والفلسفة، والأدب، واللغة، والتاريخ، مما جعل فكره منظومة واحدة.. متماسكة الرؤى والأهداف..

أمّا خطته في نشر معتقده ومواجهة خصومه، فقد تمثّلت بتلك المناظرات، والمجادلات

* الحق أن ما أراد به الساسة هو أن تراجع عن موقفه الظاهري، وأن يخطر في سلك سياساتهم القائمة على التقليد ورفض الاجتهاد، لبقاء الأوضاع على ما هي عليه حفظاً لسلطانهم، لكنه أبى ذلك رغباً عن التشريد والحصار وتهميق كتبه.. الباحث.

** من هنا - في رأينا - جاءت تسمية الكتاب بـ«الفضل» وليس «الفصل» كما ذهب البعض - إذا يعرض ابن حزم فيه الملل والأهواء والنحل واحدة واحدة، ثم يفصل فيها بالبرهان استناداً لما اختط من منهجية صارمة. ولعلّه تمثّل في ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾، أو قوله تعالى ﴿فَصْلُ الْخَطَابِ﴾، ولربما تابعه ابن رشد في ذلك حين سبّأ أحد كتبه «فصل المقال».

العنيفة، التي كان دائب التحقُّر لها، وأخذت جزءاً كبيراً من نشاطاته، وكان فيها «يصك معارضه صك الجندل، وينشق مثلقيه إنشاق الخردل، فينقُر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب» (٧٨:٥). وهذه المهمة كانت شغله الشاغل، وتهدف إلى تفكيك التقليد والمعتقدات السائدة لتحضُّ على الاجتهاد وتبني ما هو أجدر من أساليب معرفية، لذلك عمل ابن حزم، علاوة على بثِّ معتقده والمنافحة عنه، على بسط المقومات والعناصر التي توصل إلى المعتقدات الحقَّة. وعلى وضع المسألة النقدية منطلقاً وطريقاً لتحقيق ذلك، ومن هنا يتَّضح الفارق بين ابن حزم ومن تقدموه أو لحقوه، حتى بوقت كبير، فهو قد اهتم بالناحية المنهجية في عمله وقصد إلى إبرازها، حيث إن هذه الناحية لم تحظ بعناية أصحاب النظرة العقلية كالتكلميين والفلاسفة وغيرهم، مما خلط هذه النظرة عندهم بما ليس منها.. أو أقصى عنها ما فيها كما فعل الفقهاء والمتصوِّفة وغيرهم، كما سنرى..

لقد تميَّزت المنهجية النقدية عند ابن حزم «بنقد الأساس الاستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني» (٥٥١:٧)، بل.. والعرفاني والبرهاني* أيضاً.. ومن هنا يمكن وصفها بأنها، «لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية» (٥٤٨:٧). وكان في وسع هذه المنهجية أن تنعطف بالفكر اليوناني والإسلامي معاً نحو توجُّهات جديدة لو فهمت حقَّ الفهم.. وأن تختزل زمناً كبيراً لنقل المستوى المعرفي الفلسفي إلى مشارف العصر الحاضر أو دونه بقليل. لكن شيئاً من ذلك لم يتحقق على الوجه الذي كان يجب أن يتحقق. بيد أن فكر ابن حزم دفع - نسبياً - بكثير من الاتجاهات السائدة في عصره والاتجاهات اللاحقة، إلى ارتياد آفاق جديدة مما ترددت أصدأؤه فيما بعد، وحيناً بعد حين، عند ابن رشد، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية، وغيرهم. فقد أثر ابن حزم في بعض توجُّهاتهم بشكل واضح. على الرغم من أنه لم يلق العناية الكافية التي تمكَّن من فهمه حقَّ الفهم، والإحاطة بفكره الشمولي الدقيق لاستثماره على الوجه الأمثل.

ولإعادة تمثيل فكر ابن حزم، وتتبع كيفية وصوله إليه، لا بد من تجميع الأدوات التي شاد بها ابن حزم فكره، ونثرها هنا وهناك، ذلك: «أن أغلب ما يستعمله الفلاسفة من مناهج لا يظهر إلا إذا حلَّلنا أقوالهم ونتائجهم» (١٣:٨).

* نستمر هذا التقسيم للثقافة الإسلامية في هذا السياق بتحفظ نظراً لاستناد الانقباس إليه فحسب.

لهذا فإن علينا أن نفرز نصوص ابن حزم المتعلقة بالمنهج، ونحاول قراءتها، واستنطاقها، لبلورة منهجه، وفكره الظاهري.

ولقد تمثلت عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم في جانبين:

أ- جانب نقدي سلبي قوامه التبصير بالعيوب الشخصية والمنهجية التي تعترض عملية البحث عن اليقين لتلافيها وتحرير العقل منها.. وجانب نقدي إيجابي قوامه الاستعمال الدقيق لمنهجية متماسكة يكون بوسعها تسويغ المعتقدات الضرورية الواجبة والمتمثلة بسلسلة من المقدمات المنطقية، كالأوائل (الحسية والعقلية)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (النضية والشفوية) ... وفي وصف الجانب الأول يرى ابن حزم ما يلي:

أولاً: وجوب الاستقلال في طلب الحقيقة، وعدم التأثر بأي اعتبارات غير موضوعية.. ويعبر ابن حزم عن هذا بقوله: «إني لا أبالي فيما أعتقد حقاً بمخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض» (٣٥٥: ١/٢).

وبالفعل فإنه يمكن اعتبار موقفه الظاهري الذي وصل إليه موقفاً متفرداً، حقق به استقلالية واضحة، مخالفاً بذلك أبرز المشتغلين في الفلسفة، والشريعة، من الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء.. ولقد اعتد ابن حزم بهذا المنطلق لدرجة جعلته يذكر أن هذه الخصلة عنده من أكبر الفضائل ولو لم تكن فيه لكانت من أعظم أمنياته عند خالقه. ويوصي كل من يبلغه كلامه بأن يتبنى هذه المنطلق سبيلاً إلى معرفة حقّة (٣٥٥: ١/٢).

ثانياً: وجوب البعد عن الهوى، ومراقبة النفس بتفتيش أخلاقها وطباعها، وقدرتها لتستقيم للحق، نابتة الهوى والتقليد.. ويعبر عن هذا الشرط بقوله: «لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه من الأهواء كلها.. وفتش أخلاق نفسه تفتيشاً لا يترك فيه من الهوى والتقليد شيئاً البتة» (٣١٩: ٤/٢).

وبالفعل، فقد طبق هذا الشرط، محاولاً التجرد من عيوبه، بالرياضة والمطالعة، يقول: «كانت في عيوب فلم أزل بالرياضة واطلاعي.. أعاني مداواتها

حتى أعان الله عزَّ وجلَّ على أكثر ذلك.. فمنها كلف في الرضى وإفراط في الغضب.. ودعابة غالبية.. وعجب شديد.. ومحبة في بعد الصيت والغلبة.. والأنفة.. ومنها عيبان سترهما الله علي، وأعان على مقاومتهما.. وحقد مفرط» (٣٥٤:١/٢). كما يوصي طالب الحقيقة، «أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه ولكن يجعل وكده طلب الحق لنفسه فقط» (٣٤١:٤/٢).

ثالثاً،

وجوب رفض التقليد، وعدم الاعتزاز بالأشخاص وشهرتهم، والتوجه - فحسب - نحو الحق مهما يكن أمره وأمر من يتبناه، يقول: «نحن في ميدان النظر، وحمل الأقوال على السير، بالبراهين، فسنزيف الباطل، والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت، وببدي من كانت، ويلوح الحق ثابتاً، حيثما كان، وببدي من كان، ولا حول ولا قوة إلا بالله» (١٧٥:١/٩).

ومن هنا حارب ابن حزم التقليد والمقلدين، مبيناً أنه «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً، وعلى كل الاجتهاد حسب طاقته» (٦٦:١/١٠) وإن «المجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلد المصيب» (٦٩:١/١٠). بل إنه يربط العلم بالاجتهاد، والجهل بالتقليد، إذ «لا يجتهد إلا عالم ولا يقلد إلا جاهل». (٢/٣١٠) فعلم الدراية غير علم الرواية.

رابعاً،

الالتزام بالموضوعية في معالجة الآراء والدعاوى، وتطبيقاً لذلك فإنه يوصي قارئه في معرض بيانه للحق بقوله: «قبل كل شيء أريد أن تنتظر في كلامي بعين سليمة من الإعراض ومن الاستحسان معاً، وبنفس بريئة من النفار والسكون معاً، لا كما ينظر المرء بما لم يسمعه قط، فيسبق إليه منه قبول يسهل عليه الباطل أو نفار يوعر عليه الحق. فمن هذين السعيين تاه أكثر الناس وفارقوا الحق» (١٩٨:٣/٢).

إن هذه الموضوعية جعلت ابن حزم يذكر بأنه لا يدعي معرفة كل حق وعلم كل باطل «بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها، إلا أنها في ذواتها إما حق وإما باطل» (٣٠٧:٤/٢)، وجعلته يؤكد «مُجَدّاً» و«مُقَرَّراً» بأنه إن وجد ما هو

أهدى مما يعتقد أتبعه وترك ما هو عليه (٢٣/٦).

خامساً: الأمانة في عرض الآراء والأقوال، وعدم استثناء رأي من المعالجة، مهما كان شأنه واللجوء إلى النصوص ذاتها بدون تحريف، ذلك:

«إن تقويل القائل - كافرًا كان أو مبتدعًا أو مخطئًا - ما لم يقله نصًّا، كذب عليه» (٣٣:٥/٩).

وقد طُبّق ابن حزم هذه الأمانة تحت كل الظروف، حتى فيما جُوبِه به من اعتراضات بلغت حدَّ الشَّتائم، يقول في هذا الصدد: «نحن نورد الفاظهم، على ركاكتها وغثائتها، لئلا يظنوا بجهلهم أنها أوردت لمصلحة قد نسخت حقها ولم توف مرتبتها، ونبيّن - بعون الله - عظيم ما فيها من الفساد والهجنة» (٢/٧٣:٣).

من هنا، من هذا الجانب النقدي السلبي، نرى ابن حزم يسعى لتحرير العقل من الأوهام ويعلق الأحكام جميعاً ليتخذ من الشك المنهجي منطلقاً «فنفي الحقائق والشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها» (٢/٣٢١:٤)، إذاً فهذا الجانب يمهد لإحراز اليقين ولا بد لطالب الحق أن يبدأ مسعاه به.

ب - أما في الجانب النقدي الإيجابي فإن الإنسان - في نظر ابن حزم - يستطيع أن يدرك الحقيقة بشرط أن يتّبع المنهج الصحيح في هذا الطلب، يقول: «الذي يعتقد أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه، فهو أن يبحثوا فيما يطلبون معرفته عن كل حجة احتجّ بها أهل فرقة في ذلك الباب. فإذا تقصّوها، ولم يبقوا منها شيئاً، تأملوها كلها حجة حجة، فميّزوها، الشغبي منها والإقناعي، فاطرحوها، وفنّشوا البراهين على حسب المقدمات التي بيّناها في كتابنا الموسوم بالتقريب... وفي كتابنا هذا [الفضل] وفي كتابنا الموسوم بالأحكام في أصول الأحكام» (٢٦٣:٥/٩).

هكذا يمعن ابن حزم في المسألة النقدية ويوجب النظر في كل دعوى، مهما كان شأنها، وتقضيها وتأملها، وتفتيشها، لتمييز ما هو حق مما ليس بحق،

مما يتطلب اتباع خطوات منهجية يتحقق بها التمييز. إن هذا التصور دفع بآبن حزم إلى الاهتمام بالناحية المنهجية في أعماله وجعله لا يغفل عن ذكر ما تقتضيه الحاجة من هذه الخطوات في كل اتجاه يتجه.

وما يصفه آبن حزم في «التقريب» و«الفضل» و«الإحكام» ككل، هو الطريق البرهاني*، وهذا الطريق ضروري، إذ: «كل أحد يحسن عنده رأي نفسه، فلا سبيل إلى إلزامه الإقرار بشيء منها أصلاً، إلا أن يوجب برهان صحة شيء منها فيلزمه حينئذ، وإلا فليس بعضها أولى بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلى أن تكون كلها حقاً فتصدق بجميعها» (٣٢١:٤/٢)، والبرهان كما يفهمه آبن حزم ضامن للحقيقة. يقول «إن من عرف البرهان وميزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل فمضمون له تمييز الحق» (٢٦٣:٥/٩).

ويختصر آبن حزم طريقته البرهانية بقوله: من ميز في الابدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهاناً، ثم لم يقبل إلا ما كان برهاناً راجعاً رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهية التمييز وضرورته، في كل مطلوب يطلبه، فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال» (٢٦٣:٥/٩).

لكن هذه الطريقة البرهانية شاقة وصعبة، وتتطلب مقاومة الميول، والاهواء، والكسل، وشحذ الحواس، والعقل، للقيام بملاحظة دقيقة، ويؤكد آبن حزم: «أن كثيراً من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت له الحواس، وينكرون أوائل العقول ويكابرون الضرورات، إما لأنهم زلّوا عن طريق البرهان وظنّوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم، لإلفهم شيئاً ونفارهم عن آخر» (٢٦٥:٥).

بل إن هذا الموقف المنهجي لا يتحقق كما يؤكد آبن حزم: «إلا لمن صفا عقله ونفسه من الشواغل... واستوت عنده جميع الأقوال، ثم نظر فيها طالباً لما

سنقف في الفصول التالية على فهم آبن حزم للبرهان.

شهدت بها البراهين» (٢٥١:٥/٩).

المنهجية عند ابن حزم إذاً برهانية، وتستند إلى مراجعة ذاتية وحياد موضوعي كما أسلفنا. والبراهين تعود إلى مقدّمات موثوقة. والمقدّمات الموثوقة سنرى أنّ لها مناهج تثبت صحتها أيضاً، سواء أكانت مقدّمات أوائل (عقلية وحسّية) أم مقدّمات تجريبية أم مقدّمات إخبارية (شفوية ونصّية)، ولها جميعاً أصول تستند إليها.. مما يرجع منهج ابن حزم للحسّ والعقل معاً.. وهو يؤكد ذلك بقوله:

«نحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل أو الحسن أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل ومكابرة الحس. فإذا خرجوا إلى ما ذكرنا فقد كفونا التعب، ولزمنّا الإعراض عنهم، وتركهم يتمنون الاضاليل» (١٩٩:٤/٢).

ج - نقد الدعاوى المعرفية:

يبدأ ابن حزم بتطبيق منهجه - كطالب حق لليقين - في إبطال المواقف اللاإعتقادية مثل موقف الشك المطلق، ليكشف عن تناقضه الذاتي، فيخاطب أصحاب هذا الموقف بقوله:

«أشككم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود، نفوا الشك وأبطلوه. وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها» (٤٤:١/٩).

كما يطبّقه في الردّ على مبطلّي الحقائق، (٤٤:١/٩) والموسوسين (٣٧٨:٢/٩) والقائلين بتكافؤ الأدلّة (٢٥٤:٥/٩)، والدعاوى الاعتقادية كاللّلل مثل اليهودية، والمسيحية، وغيرها.. والاهواء مثل دعاوى الفلاسفة الناتجة عن الشغب كما يرى.. والنحل، مثل الفرق الدينية المختلفة.. والدعاوى الأخرى.. التي ترى الذوق والمشاهدة طريقاً يوصل إلى الحقائق.. ودعوى القائلين بالامام.. ودعوى القائلين بأن الطريق

برهاني تحديداً، ولكنهم - على ما يرى ابن حزم - لا يميزون البرهان مما ليس برهاناً. وهكذا فليس تكتمل المنهجية عند ابن حزم إلا بمناقشة الدعاوى المختلفة للفصل فيها لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

واضح مما سبق أن ابن حزم فيلسوف، آمن بالعقل غير المنفصل عن الحس، واستند إليه في أحكامه، واعتبره أداة قادرة على بلوغ اليقين والإصلاح. وهو يؤكد على هذه المسألة بقوله: «لا يصح شيء أصلاً إلا بالعقل، أو بالحواس مع العقل، أو ما أنتج من ذلك» (٢/٣١٧:٤). بل يشهر موقفه صريحاً وقاطعاً دون وجل، حتى في الشريعة يقول: «إلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية. وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل. ونصلح تدبير المعاش، والعالم، والجسد» (٣١٧:٤/٢).

هكذا هي رؤية ابن حزم، عقلانية، تنافح عن العقل وتتمنى أن يسود حكمه.. ولكنها ليست عقلانية بالمعنى الذي يشيد ابنية متيافيزيقية بشغب، فعل غيره من الفلاسفة الذين ينسبون ذلك إلى العقلانية، أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي مسامح بأية قضايا كما فعل الفقهاء، والمتكلمين، وحتى المتصوفة.. أو عقلانية تتخذ لها من القياس المنطقي وحده ودون التحقق من مقدماته سبيلاً للمعرفة.. فللعقل قانونه عند ابن حزم الذي يكشف عن محدودية قدرته، بل إنه ليس جوهرًا، مما يبقي دائرة العقلانية (الظاهر) مغلقة أمام التجاوزات اللامسوّغة... ومفتوحة أمام أعمال العقل برهانياً، وفقاً للطريقة التي فهم بها ابن البرهان^{صريح}.

لقد أخضع ابن حزم كل حقول المعرفة، بما فيها الدينية، للعقل. ومن هنا اهتم ببيان أصول العقلانية الجديرة بالاعتماد، والتي تسند المقدمات الموثوقة التي تبنى منها الاستدلالات الحقّة. فما هي هذه الأصول التي تتميز بها عقلانية ابن حزم أو ظاهرية. وما هي كذلك مواصفات المقدمات الموثوقة التي تنطلق منها الاستدلالات الحقّة وفقاً لهذه الأصول!.. وكيف نتحقق من صدق هذه المقدمات، ومن ثم المقدمات المتسقة معها، ومن ثم الاستنباط عليها!.. فالبرهان عند ابن حزم يتشكل من هذا كلّ. أي من أصول حقّة، ثم مقدمات حقّة، ثم استدلالات حقّة. تشكل فيما بينها، جميعاً منظومة متماسكة بوسعها أن تفسّر لنا العالم وتصلحه وتجعله معلوماً بعد أن كان مجهولاً.

الفصل الثاني

أصول ظاهرية ابن حزم

أصول ظاهرية ابن حزم

يضع ابن حزم في «التقريب لحدّ المنطق»، أصولاً تشكّل منطلقاً إلى فهم جديد للعقلانية، ومع أن «التقريب» - كما يوحي عنوانه، وكما يصرح ابن حزم - يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلّا أنه يتجاوز - في الواقع - هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد-إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية. ومن هنا صار هذا العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو..

والحقيقة أن ابن حزم كان مهتماً بترويض جوانب من منطق أرسطو، كان يعتبرها جزءاً من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة.. لذلك نراه يترقّق في معارضته لأرسطو، ويسوقها بتواضع، نحو قوله عن «المنطق»:

«لن نعدم - إن شاء الله - أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة» (١٠٣: ٤/٢). ومن هنا نفهم كيف أن ابن حزم لم يتردد في التنكير بأن اتّباع الحقّ أوجب من اتّباع أرسطو - وهو واضع المنطق - إذا غلط (٢١٩: ٥/٩). بل وأن يوجّه النقد، في كتابه «الفصل» للثقافة اليونانية، ولفئة المفكرين التي قبلتها دون تمحيص إذ يقول:

«لم تفرّق هذه الطائفة بين ما صحّ مما طالعوه بحجة برهانية، وبين ما في اثناء ذلك وتضاعيفه، مما لم يات عليه من ذكره من الاوائل إلّا

بإقناع أو بشغب، وربما بتقليد.. فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستويًا» (٢٣٤: ٢/٩). وهكذا فإن في كلام بعض الأوائل، ومن بينهم أرسطو، شغباً لا بد من كشفه وإطراحه.

ولكن من جهة ثانية لا بد من اتباع الحق «حيثما كان، وببدا من كان»، لأن من زعموا بأن الفلسفة والمنطق منافية للشرعية يفسدون العقول بظنونهم. لذلك نرى ابن حزم يواجههم بقوله:

«رأيت طوائف من الخاسرين.. يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين - انتجته بحث موثوق به - على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية. فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا» (٢/٢٣٢: ٤).

إذن فثمة هدف مزدوج يتمثل أولاً، بإصلاح المنطق والفلسفة وتخليصهما من الشغب، ويتمثل ثانياً بالدفاع عنهما والترويج لهما في صفوف المتدينين..

لقد لاحظ صاعد الاندلسي - المعاصر لابن حزم - الاختلاف بين أصول ابن حزم وأصول أرسطو، لكنه لم يقدّر أهمية عمل ابن حزم، فعده خروجاً، وأرجعه إلى عدم فهم ابن حزم لاسطو حين يقول:

«ممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم.. وألف فيه كتاباً سماه «التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف.. وخالف فيه أرسطوطاليس وأضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بين السقط» (٩٩: ٤).

لقد كانت مخالفة أرسطو في ذلك العصر أمراً مستنكراً، لذلك لم يكن غريباً أن تؤخذ على ابن حزم هذه المخالفة، وأن يروج لها مؤرخ الاندلس الكبير «ابن حبان» فيعممها على كتب ابن حزم الأخرى قائلاً:

«وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة، غير أنه لم يخل فيها من الغلط

والسقط، لجرأته في التسوّر على الفنون* - لا سيما المنطق - فإنهم زعموا أنه زلّ هناك، وضلّ في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطوطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه» (٧٧:٥).

وعلى الرغم من الموقف السابق، فإن معظم دارسي تراث ابن حزم من المعاصرين**، قد دافعوا عن فهمه لأرسطو. وفستر ديفوت هذه المخالفات بأنها، تهدف إلى رفع قلق الموقف الأرسطي (٢١٤:١١)، «وتعريب المنطق، وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية» (٢٠٠:١١). ومن محاولة تجاوز التباس النص الأرسطي، وقلق عباراته، ومواقفة إزاء بعض القضايا» (٢٢٤:١١).

إلا أن «الحميدي» - وهو تلميذ لابن حزم - قد أدرك قيمة التوجهات الحزمية وجديتها، إذ يقول: «سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب المخترقين به، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه» (٣٠٩:١١).

إذن فنحن أمام أصول جديدة خالف فيها ابن حزم أرسطو، والدارسون متفقون على هذه المسألة وإن كانوا لم يبلوروا هذه الأصول. ولم يتقصّوا، تبعاً لذلك، التعديلات الجذرية التي جرت على الموقف الأرسطي، مما صرفهم بالتالي عن فهم الموقف الفلسفي الحزمي الناشئ في حقيقة الأمر عمّا عدوه مخالفات.

إن أبرز ملامح الأصول الجديدة التي طرحها ابن حزم ما يلي:

أ- اعتبار العقل عرضاً من أعراض النفس وليس جوهرًا مما شغله بتحديد العقلانية، وتقنينها على هذا الأساس.

ب- رفض مقولة الجوهر كلها في فهم الموجودات، والاقتصار على الكيفيات التي يتألف منها الجسم.. والجسم هو ماله (طول وعرض وعمق)، مما يبقي النظرة إليه نظرة ظاهرية.

* نلاحظ أن الآراء السابقة، بالإضافة إلى رأي ابن العربي، وابن خلدون، اللذين سبق ذكرهما في المقدمة، هو رأي واحد نقل

بعض التصوّف مما يفيد الانسحاق الأعمى لرأي صاعد.

** من هؤلاء الدارسين د. سالم يفوت في كتابه «ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب». و د. محمد جلوب الفرحان في كتابه «ابن حزم وجهوده المنطقية» د. زكريا إبراهيم في كتابه «ابن حزم الأندلسي».

ج- تبني النظرة الإسمية في فهم الكليات، وعدم الإقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسية والعقلية.

د- ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تستثمره معالجات أرسطو، لا سيما في الجوانب التصورية، واللغوية، والنضية.

هـ- الاهتمام بكيفية الإقرار بمقدمات يقينية لا يرقى إليها الشك، وعدم الاكتفاء بالية البرهان أساساً للصدق، مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات، سواء أكانت أوائل (حسية، وعقلية)، أم تجريبية، أم إخبارية (شفوية، ونضية).

هذه هي أبرز الأصول التي جعلت ابن حزم ينحو منحى مختلفاً في الفكر الفلسفي، ومن ثم على كافة الصعد المعرفية. ولاهمية هذه الأصول سنعرضها بشيء من التفصيل.

١. تقنين النظرة العقلية:

يختلف ابن حزم مع غالبية المفكرين في فهمهم للعقل، فهؤلاء - على حدّ قوله - يزدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه، وهما: «طرفان، أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر فخرج عن حكم العقل. ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق. ولا نعلم فرقة أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً؛ أحدهما التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها» (٣٠: ١/٦).

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية «لا تزيد ولا تنقص»، فما هي هذه العقلانية التي لم تسلكها الطائفتان اللتان شاهدهما ابن حزم في زمانه، واللّتان اتبعت إحداهما علم الأوائل وأصحاب تلك العلوم مستغنية بها عما عداها.. واتبعت الأخرى علم ما جاءت به النبوة واستغنت بها أيضاً.. (١٣١: ١/٢). «وتفاقم الذاء بهما» كما يقول (٩/ ٢٣٣: ٢).. نظر ابن حزم إلى العقل باعتباره عَرَضاً أو كيفية. وبهذا يكون قد أدار ظهره لآراء القدماء - يونانيين وإسلاميين - ممن زعموا أن العقل جوهر، ووجه اهتمامه إلى الناحية التجريبية، ليقرر أن العقل: «قوة تميّز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها،

وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء» (٣١٨:٤/٢).

ودليل ابن حزم على أن العقل كيفية هو: «أنه يقبل الأشدّ والأضعف.. وله ضدّ هو الحمق. ولا خلاف في الجواهر [لمن ادّعاها] أنها لا ضدّ لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط» (١٩٩/٥/٩). ولهذا فالعقل: «فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها.. وإنما غلط من غلط في هذا، لأنه رأى بعض الجهّال المخلّطين من الأوائل أنّ العقل جوهر، وأنّه فلكاً، فعول على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ» (٢٠٠:٥/٩).

وطالما أن العقل عرض من إعراض النفس، وقوة من قواها، ففعاليته محدودة بمعرفة الكيفيات من شاكلته، أمّا ما هو فوقه فلا.. إذ يدرك العقل: «ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميّز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها، ومراتبها، وأمّا فيما هو فوقه، وفيما لم يزل - والعقل معدوم - وفي مخترع العقل ومرتبته كما هو، فلا تأثير للعقل فيه، إذ لو أثر فيه لكان محدثاً لما قدّمنا.. فكان يكون الباري منفعلاً للعقل وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى وحاكماً عليه» (٩٦:١/٩). كما أن «العقل لا يحكم به على خالقه» (٩/٣٦٠:٢).

يسوق ابن حزم هذه الرؤية لمن يزدبون في العقل ما ليس فيه، وهم الفلاسفة والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم كيفما اتفق، في إشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية، وأحكام على الألوهية.. مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح، على «أشياء برهانية صحاح براهينها ضرورية» (٢٣٣:٢/٩). لكنهم لم يفرقوا بين ما طالعه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما أورده الأوائل بشغب فتابعوهم فيه. فراحوا يصدرون أحكامهم على الألوهية مع أن «العقل لا يوجب على الباري حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن» ويقتصر دوره على، «الفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط» (٦٧:١/٦).

ويسوقها أيضاً لمن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين هم في نظره

المقلّدون التقليد الاعمى، والذين يعتنون فحسب «إما بالفاظ ينقلونها على ظاهرها، ولا يعرفون ما فيها، ولا يهتمون بفهمها»، «وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها، وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحالهم»، «وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف، وكذّاب ساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح من سقيم» (٢٣٤: ٢/٩). وبعض هؤلاء «لم يزدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب.. دون تدبّر معانيه»، أي النصّ الشرعي.

ويذكر ابن حزم بعض أسباب انصراف الناس عن الحق وإعمال الطريقة البرهانية في الشريعة بقوله:

«إنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة: إما غافل معرض عمّا صحّ عنده من ذلك مشتغل بطلب معاشه، وإما مقلّد لاسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلّد.. وغرّ الهوى عقله عن التفكير.. فهو إذا سمع برهاناً ظاهراً لا مدفع فيه ظلّه من الشيطان وغالب نفسه حتى يعرض عنه، وقالت له نفسه، لا بد أن ها هنا برهاناً يبطل به هذا البرهان الذي أسمع وإن كنت أنا لا أدريه، وهل خفي هذا على جميع أهل ملّتي وأهل نحلّتي أو منهبي وعلم فلان وفلان، والثالث منكر بلسانه ما قد تيقّن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة أو استددار مكسب، أو طمعاً في أحدهما مما لعلّه يتم أو لا يتم ولو تمّ لكان خاسراً الصفة بذلك» (٢٤٨: ٥/٩).

بهذه الدقّة والعمق في التحليل يمضي ابن حزم في توجيه نقوده القاسية، ولكنها الحقّة، لكل فئة أو طائفة تعرض عن البرهان، أو تتجاهله، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل ويحاصرهم، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد، وأصحاب الذوق، أو القائلين بالإمام وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، أو يعرضون عنها، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ويخرجون منه ما فيه.

وممن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، أيضاً، القائلون بالإلهام الفردي،

وهؤلاء يقال لهم: «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه» (١٩٠١/٦).

ولا ينسى ابن حزم أن يفرق بين من يدعي الإلهام الفردي - وهم الصوفية - وبين من يدعي أنه يدرك ببديهية عقله إلهاماً عاماً جمعياً فيقول: «إن كل من في المشرق والمغرب، إذا سئل عما ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل ما نخبر به سواء بسواء*، وإن المدعين للإلهام ولإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم» (١٩٠١/٦).

ويتهم ابن حزم القائلين بالإمام بأنهم قصّروا أيضاً عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، بادعائهم لطرق في المعرفة موقوفة على تعاليم سرّية لا تستند إلى العقلانية التي قنن. (٢٠١/٦).

لا سبيل إذاً إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، أو أن يتجاوز العقل أوائله، سواء بالزيادة عليها بشغب، أو بالانتقاص منها بشغب، وليس ببرهان. وبهذا يبقى عمل العقل محصوراً عند ابن حزم في دائرة لا يتعداها، هي دائرة الكيفيات، أو ما يتداول على الأجسام من أعراض. فمهمة العقل - على حدّ تعبيره -، «أن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط» (٣١٠/٦). «وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها ولا مزيد» (١٩٤٣/٢). ومن ثم الاستدلال على هذه الكيفيات، أما العقل في نفسه، فهو: «قوة من قوى النفس، عَرَضٌ محمول فيها، أحدثه الله تعالى بعد أن لم يكن، وأحدث رتبته على ما هي عليه مختاراً لذلك تعالى» (٣٧١:٢/٩). وهو الذي نفرق به بين الواجب والممكن والحال.

ب - رفض فكرة الجوهر:

يرفض ابن حزم فكرة الجوهر، ولا يرى ضرورة لها في فهم العالم. يقول: «ذهب

* يستعمل ابن حزم وعلماء الأصول، هذا الدليل أو فعل الإجماع للمعنى بصورة تلقائية وبدون إثارة الموضوع مباشرة، ليتجاوزوا دائرة الأنانية، (الأنا وحدية)، لإثبات موضوعية الوجود، وهو ذات الدليل في الفينومولوجيا المعاصرة، - أنظر د. حسن حنفي، علم الاستغراب، ص ٥٠٦.

جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهرًا، ليس بجسم، ولا بعرض. وحده، عندهم بالذات، غير قابل للمتضادات، قائم بنفسه، لا متحرك، ولا متمكن، إذ ليس في مكان، لا طول له، وعرض، وعمق، ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم» (١٤٨، ١٢).

ومع هذا الرفض يتصور ابن حزم العالم على أنه كييفيات تتداول على أجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه بتلك الافتراضات عن الجواهر، والعوالم الأخرى، والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، وتمييز، ومن ثم مفاضل بين الأشياء والأفعال - كما سنبين -، ويحتاج في أداء عمله إلى كييفيات حسية، ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل.

من هنا حصر ابن حزم الجواهر المدعاة فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل، والنفوس، التي يرى ابن حزم أنها «جسم فلكي صاف»، «وهي القابلة لإعراضها عن الفضائل والردائل المعلومة بالعقل، كقبول سائر الأجسام لما يتعاقب عليها من الأعراض المعروفة بالعقل» (٢٠٨، ٥/٩)، والهيولي، والصورة، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ، ثم شرع بتفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية (١٩٦، ٥/٩-١٩٧).

وما دام موضوع العقل هو الكييفيات دائماً، فإن «العلم والمعرفة إسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه. ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل» (٢٤٢، ٥/٩).

يعمل عقل الإنسان إذًا في مجال الكييفيات، وله أوائله التي ينطلق منها، أما أن نعتبره جوهرًا، وننطلق من هذه التسمية، لإشادة عوالم، وموجودات، تتجاوز مجال العقل، فليس من العقلانية والبرهان في شيء، لذلك رفض ابن حزم الروى التي تعتقد بوجود جواهر، لأنها تفتقر إلى دليل.. يقول:

«أول ذلك أنها كلها دعاوى مجرّدة لا يقوم على صحة شيء منها دليل

اصلاً، لا برهاني ولا إقناعي، بل البرهان العقلي والحس يشهدان ببطلان كل ذلك، وليس يعجز أحد أن يدعي ما شاء. ومما كان هكذا فهو باطل» (١٩٦٥/٩).

نبذ ابن حزم إذاً القول بالجواهر، وحصر المعرفة البشرية في الكيفيات، والبرهنة على ما يؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق، وهذا المجال عنده فقط هو موضوع علم الفلسفة. إذ يعرف علم الفلسفة بقوله: «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص» (٧٨٤/٢).. وهكذا فالمعرفة ممكنة ولكن في حدود... مما قاده - استناداً إلى نظريته - لأن يتوجه إلى تحليل المقدمات، سواء أكانت مقدمات أوائل عقلية وحسية - وهي التي يستند إليها فعل المعرفة العقلانية بأسره - أم مقدمات تجريبية شهدت لها الأوائل أم مقدمات إخبارية موثوقة (شفوية ونصية) تشهد لها التجارب والأوائل أيضاً، ليسوع اعتقادنا بها منهجياً ومن ثم ليفرزها عن المقدمات الكاذبة المدعاة.

ج - تبني النظرة الإسمية:

إذا لم تكن الكليات «مثلاً» كما قال أفلاطون، أو تجريدات ذهنية تطابق عقلاً فعلاً كما قال أرسطو، أو عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيضية التي تنتهي بواهب الصور على ما قال أفلاطون وأتباعه، فما مصدر هذه الكليات، وبماذا نفترها؟!

لقد تبني ابن حزم النظرة الإسمية في هذه المسألة، ولم ير في الكليات سوى أشخاصها فقط، يقول: «ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص. وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون» (١٣١٤/٢). كما يكرر، «وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها» (١٤٣٤/٢).

لا يرى ابن حزم إذاً جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر، وكيفياته، ثمرة للإغراق في التجريد، لأن الوجود - دائماً - جسم وأعراضه معاً (٣٠٦٢/٩).. ويعرف ابن حزم

الجسم بقوله: «ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق» (٢/١٢٢:٤). ومن هنا، فلا فرق بين الجوهر واعراضه، لان الاعراض «لا سبيل أن توجد دونه البتة. والجوهر إن كان لا يوجد دونها أيضاً البتة، فقد يوجد دون بعضها» (٢/١٢١:٤)، مما يوحد الجوهر أو على الأصح «الجسم» باعراضه أبداً (٢/١٢٢:٤)، إذ ليس في الوجود إلا الخالق وخلق، وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه واعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعزّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما إسمان معناهما واحد ولا مزيد» (٩/١٩٦:٥) ومن هنا يتوجّه ابن حزم إلى بعض الالفاظ الكلية فيحللها ليلخص إلى تعزيز النظر إلى أن موضوع المعرفة ليس إلا الكيفيات فحسب. يقول: «أما الفصول إذا حققتها فكيفيات، ألا أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه. وكذلك المعنى الذي صارت به الاشخاص تسمى أنواعاً وأجناساً فإنه أيضاً كيفية» (٢/١٣٠:٤)، وذلك يصدق على الإنسان والنفس، يقول ابن حزم:

«الإنسان الكلّي، وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الاعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد» (٩/٢٠٠:٥).

د . النزعة النقدية التحليلية:

ترتكز أبحاث ابن حزم إلى أساس نقدي، لأن الباحث عن اليقين - على حدّ قوله - يجب أن «يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه» (٢/٩٧:٣).

ولقد ذكرنا كيف انتقد ابن حزم الشكّ، ومنكري الحقائق، والمعتقدين بها بطرق اعتبرها ظنية، ليخلص إلى ترسيخ يقينه.. لكنه لم يكتف بذلك، بل لا حق كل دعوى، وكل اللل، والاهواء، النحل، في عملية نقدية شاملة، ليفصل في دعواها.. وليقبل فحسب، ما يتسق منها، ويصمد إزاء منهجيته الصارمة، إذ ليس يكفي أن يصل المرء إلى يقينه ثم ينصرف عن دعاوى الآخرين، وإلا لكان مقصراً في المعالجة الجذرية الشاملة. لذلك يؤكد ابن حزم:

«إن الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث. وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف الناس... ولا بدّ له من الاطلاع على القرآن ومعانيه... ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة» (٣٤٤:٤/٢).

وابن حزم لمس في طريقه هذا أن كثيراً مما يدّعيه الآخرون حقاً، وأنهم وقفوا عليه بمنهج صائبة، لكنه كان يرى أنها كانت تختلط بغير ذلك، وبما هبّ ودبّ أحياناً مما أفسد بنيانها العام أياً على حدة، لذلك عمل ابن حزم على التذكير، أثناء معالجاته النقدية، بالرأي الحق، والمنهج الحق، مما شكّل منهجيته التي اعتمد، على أن ابن حزم قد أدرك إمكانية أن يضمّ كل تلك الآراء الحقّة نسقاً واحداً، وأدرك في ذات الوقت، افتقار هذا النسق إلى قاعدة تحليلية تسنده، مما جعله يهتم بتلك القاعدة، ويبلورها على أساس نقدي، فاكتسبت بذلك، وبضغط من انشغاله باليقين، كتاباته طابعها النقدي التحليلي المميّز.

فحين درس ابن حزم العالم باعتباره ظواهر - تتألف من كميّات تتداول على أجسام - فإنه صنف هذه الظواهر في أربعة مراتب، أو أوجه، ويعبّر ابن حزم عن هذا التصنيف بقوله:

«إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول.. وقسمها.. واخترعها.. فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً، ومتى نقص منها جزء اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص» (٩٥:٤/٢)، وهذه الأوجه هي:

أولاً: الوجه الواقعي: الذي يتشكل بالأجسام وكميّاتها، وله استقلاليتها الموضوعية في الخارج، ويشير إليه ابن حزم بقوله:

«فاول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود، فهذه

أولى مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته» (٢/٩٥:٤).

وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الاوائل، إذ أن: «هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم» (٩/٤١:١)، مما يضيف على هذه الاوائل سمة الضرورة القائمة في أول العقل..

ولنلاحظ هنا، أن وجود الجسم لا يتوقف على الذات العارفة، وإن كانت معرفة الوجود تتوقف على الذات العارفة، كما سيُتضح من حديث ابن حزم في الوجه الثاني وما تقوم به النفس من أفعال..

ثانياً، الوجه التصوري، وهو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها، فالنفس تشاهد الاوائل بالتأمل وقد حلت فيها بالضرورة وبضمان الله لذلك.. يقول ابن حزم:

«والوجه الثاني، بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادة العقل...، وتمييزه لها على ما هي عليه» (٢/٩٦:٤).

ومعنى هذا أن أشكال الموجودات وصفاتها، يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه، فيعانيها العقل، ويميز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه، ويتم هذا الفعل عند ابن حزم باشتراك الحواس وأوائل العقل، مما يلزم عنه - كما سأتبين لاحقاً - الإقرار بضرورة ابستمولوجية قبلية لا بدّ من اعتبارها منطلقاً في الفعل المعرفي، سابقاً على إدراك الضرورات الأخرى التجريبية، والإخبارية، والمنطقية..

ثالثاً، الوجه اللغوي، وهو يحمل المعاني التي حلت في النفس، ويتم تبادلها باللغة بين متحدث ومخاطب، فيتهيا بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدث أن يستبينه السامع في نفسه ليشركه استبانته.. يقول ابن حزم، إن الوجه الثالث هو:

«إيقاع كلمات.. فتوصل بذلك نفس المتكلم، مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب.. ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها» (٢/٩٦:٤).

يفهم من هذا، أنّ التصور الحقيقي واحد لدى كل الناس، سواء تكوّن من الاوائل او استمدّ من التجارب والاخبار والاستدلالات.. ودور اللغة: هو استرجاع التصوّر الحقيقي، وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم..

رابعاً، الوجه النصّي، وتمثله النصوص المدوّنة، فالنصوص تحمل ما يريد الكاتب من القارئ استبانته، فالتدوين إذاً، بمثابة اختزان للتصوّر الحقيقي يتم استرجاعه لدى القراءة، فيتمثل القارئ باللغة المدوّنة ما استبانته الكاتب وأراد للقارئ أن يستبينه، ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«والوجه الرابع إشارات تقع باتّفاق، عمدتها تخطيط ما استقرّ في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة.. متّفق عليها بالصوت المتّقدم ذكره. فتبلّغ به نفس المخطوط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانته ما قد استبانته» (٩٧:٤/٢).

وهكذا، فإن الكلمات المدوّنة وجه للكلمات المنطوقة، والكلمات المنطوقة وجه للتصوّر، والتصوّر وجه للوجود على ما هو عليه، معاً لا يتيح إلّا وجوداً واحداً يتبدّى، او على الاصح يتمظهر، في الالوجه الاربعة السابقة:

- فالشيء، إما أن يتمظهر بعينه كجسم او عرض..
- او يتمظهر بصورته المتشكّلة بمادة الذهن..
- او يتمظهر باللغة المعبرة عنه..
- او يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه..

وإذا ما عاد أي منّا إلى مجرى خبرته، فإنه سيجد أن مظاهر الوجود او المعلومات التي يملكها عنه، تنحل إليها.. فكل المعلومات التي يحصلها الإنسان لا بد له أن يستقيها، إما بالضرورة السابقة بتوالي الاوائل على نفسه، وبالتجربة من عالم موضوعي بذاته، حيث يتمثّل في نفسه معطيات هذه الاوائل والتجارب المعتمدة عليها، لاحقاً، او يستقيها شفاهاً من الآخرين، او انها وصلت إليه من أطلاعه على نصوص كتبوها..

ويرى ابن حزم أن هذه الالوجه السابقة جميعاً ترتد إلى شيء واحد هو الوجود باعتباره

أجساماً تتداول عليها كـيفيات.. والذي له موضوعيته وله خالفه، لذلك، فإن دعوى وجود شيء أو تصوّر أو عبارة منقولة، شفاهاً، أو نصّاً، لا تعود إلى هذه المرجعية باطلة تماماً..

إستناداً لهذه النظرة، دخل ابن حزم في مواجهات مع دعاوى العصرين: القديم، والوسيط.. ولهذا اهتم بتوضيح تصنيفه السابق ليفتتح به كتابه «التقريب» ليسهل بذلك على قارئه أن يستفيد منه في فهم رؤاه التحليلية..

لقد انشغل ابن حزم بهذا النمط من التحليل، ليوقر للقياس المنطقي مقدمات موثوقاً بها مقطوعاً بصدقها وتصلح للاستدلال.. ولا تكون مجرد مقدمات ظنية، أو احتمالية، لذلك حصر مظاهر الوجود، وقام بتحليل المقدمات التي تدعي التعبير عنه، ليفرز منها المقدمات الصادقة استناداً إلى الأصول التي قررها، لأنه لم يكن يكتفي أو يغير بالنتيجة إذا كانت المقدمات أو إحداها فاسدة، يقول: «لا تغترّ بموافقة بالنتيجة أصلاً حتى تصحّ المقدمات» (٢٧٠:٤/٢).

إذاً فتصحيح المقدمات أساس لصحة البرهان.. ولذلك فقد رفض ابن حزم استعمال الرموز في المنطق (٢٣٢:٤/٢)، لأن ذلك يعفي من التحقق من صدق المقدمات.. وعليه فالحقيقية لا تتمثل بالاتساق الذاتي للقضايا فحسب، ولكنها أيضاً تتمثل بالتطابق، إذ يجب أن ترجع المقدمات التجريبية والإخبارية (الشغوية والنضية) إلى الاوائل، لأن كل شيء إما معلوم، وإما مجهول، والمعلوم هو الذي:

«يصحّ غيره من الجهولات، والمجهول يصحّ بغيره من المعلومات، وكل واحد من المضافين مقتضياً وجود صاحبه، أمر معلوم بأول العقل، فطلب الاستدلال عليه خطأ» (٢٩٤:٤/٢). كما أن بيان المجهول بالمجهول خطأ (٢٩٥:٤/٢).

هـ - المقدمات اليقينية الضرورية:

تتمحور جهود ابن حزم النقدية حول إدراكه حاجة المنطق في زمنه إلى الإصلاح. وتحديدًا، من ناحية كيفية التحقق من صدق المقدمات. لذلك بحث في الطرق والوسائل التي تمكّن من اعتماد قضايا ضرورية مقطوع بصحتها.

- والمقدمات على سبيل القطع عند ابن حزم هي، تلك القضايا الضرورية السابقة لعملية الاستدلال المنطقي ومن ثم القضايا الناتجة عنها بالاستدلال، وهي على أربعة أنواع؛
١. المقدمات الأولي (الحسية والعقلية)، ويحصل عليها الإنسان بإلهام عام، أو جمعي، بتضافر حواس خمس، وحاسة سادسة*، والله تعالى يضمن استمرار وقوع هذا النوع من المقدمات بموجب الخلقة.. وإليها ترجع كل معرفة.
 ٢. المقدمات التجريبية المصححة، ويحصل عليها الإنسان بالتجارب التي تكون نتائجها مطردة ثابتة.. وهي متسقة مع الأولي.
 ٣. المقدمات الإخبارية الشفوية، ويحصل عليها الإنسان من الآخرين أمثاله عبر اللغة، بعد إخضاع رواياتهم للنقد الذي يصححها، ويرجعها إلى ما سلف..
 ٤. المقدمات الإخبارية النصية، وهي تدوين لمقدمات النوع الثالث.. ولها منهج يفسترها.

مفهوم الضرورة:

إن مبعث اعتقادنا بما صحّ من هذه المقدمات هو ضرورتها.. ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكل موجب العقل.. ويعبّر بان حزم عن هذا بقوله:

«إن صحّة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتّة» (٢/٤: ٢٩٥).

إذاً فالضرورة تعني الثبات، وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلا ثباتها في النفس..

وكذلك الامر بالنسبة للمجربات، فنحن نعتقد بها أيضاً، لأنها ثابتة مطردة.. وهذا حال الاخبار والنصوص الصحيحة أيضاً، ولهذا يقدم ابن حزم خمسة أنواع من الضرورة تكون بموجبها المعلومات ضرورية هي:

* يشير ابن حزم إلى حاسة سادسة بمعنى «الحدس»، أو الملكة.

١. الضرورة بموجب الاوائل أو الخلقة.
٢. الضرورة بموجب التجارب المطردة.
٣. الضرورة بموجب الخبر الصحيح.
٤. الضرورة بموجب النص الصحيح.
٥. الضرورة المنطقية بموجب الانطواء والقياس.

وقد انشغل ابن حزم بإثبات هذه الضرورات، وتلمس الأدلة، أو المناهج التي يمكن بها فرز المقدمات الضرورية من تلك المقدمات غير الضرورية، والتي يتعين إقصاؤها من حقل المعرفة الحقّة.. ويعود من ثم ليقرر ما يصح من استدلالات مبنية على هذه المقدمات الضرورية..

استعمل ابن حزم نظام القضايا الضرورية السابق، لفرز كثير من القضايا المدعى أنها تعود إلى الاوائل، أو التجارب أو الخبر.. ودعاوى القائلين بالإلهام الفردي، والكشف، والقائلين بالإمامة، والقائلين بالسحر، والتنجيم، وخلافه.. ووجد أن هذه الدعاوى لا تصمد أمام المنهجية المنضبطة التي قرّرها على أساس نقدي.

ولقد نجح ابن حزم بهذه المنهجية في توفير مقدمات مقطوع بصحتها، تصلح أساساً للقياس المنطقي، وبذلك وفّر للقياس ما اعتبره أهم أركانه، وهو صدق المقدمات، إذ بعد التحقق من هذا الصدق يمكن بناء الأقيسة الصحيحة، من المقدمات الموثوقة، فيتم الاستدلال النسقي عليها، لتشكّل جميعاً منظومة اتّساقية (اكسيوماتيك)..

يشبه عمل ابن حزم السابق، النظرية الأكسيومية، التي تنطلق من مقدماتها لتبني استنتاجاتها بالاستناد لتلك المقدمات.. لكن ابن حزم لم يكن يرضى بمقدمات مسلّمة، أو مصادرة، وإنما يبحث عن مقدمات صادقة.. مما دفعه لأن يتلمّس علّة لاختيار مقدمات بعينها دون غيرها، فلجأ إلى مفهوم الضرورة بأنواعها السابقة..

مفهوم الضرورة أساسي عند ابن حزم إذًا، فإليه يستند في تسويغ يقينه المعرفي، فالإنسان في نظره، ينطلق من حالة اضطرار ليعرف، وأنه ليس مخيراً في بداية أمره في أن يعرف أو لا يعرف.. إذ:

«ليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة.. ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد إليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط، إلا أن الرجوع إليها قد يكون من قرب وقد يكون من بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وامكن للفهم، وكلما بعدت المقدمات المذكورة، صعب العمل في الاستدلال، حتى يقع في ذلك الغلط، إلا للفهم القوي الفهم والتمييز» (١/٩: ٤١-٤٤).

الإنسان في بداية أمره مضطر لأن يكون عالماً بالاولئ على الأقل.. ولا يمكن الشك في هذه المعرفة إلا لمن فسد عقله، أو حسه.. ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أن الأخضر غير الأحمر، غير الأصفر، وإن اللزج غير الصلب، وأن الحار غير البارد، وأن جميع الكيفيات مختلفة (١/٩: ٣٩) .. مما يعني أن الكيفيات الحسية، أو الاعراض مفروضة على الإنسان، وعليه أن يتمثل فروقها في نفسه..

ويعرف الإنسان، في الوقت نفسه، بديهيات، أو مبادئ عقلية بصورة مباشرة، وبمجرد التمييز.. مثل أن الكل أكبر من الجزء، وأن المساويين لشيء متساويان (٩/٤٠١)، وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة، مما يجعل العلم بالاولئ ضرورياً قبلياً سابقاً على فعل المعرفة المقصود أو المنظم..

ثمة ضرورة إبستمولوجية (قبليية) إذن، فبمجرد أن يبدأ الإنسان تمييزه يبدأ علمه الضروري بالاولئ الحسية والعقلية، ومن ثم تتوالى الضرورات الأخرى بالطلب، فيحصل للنفس علم مضاف (٩/٢٤٢: ٢٤٧).

ومع أن النفس عند ابن حزم جسم مخلوق، سابق خلقها على التجربة الحياتية إلا أن ابن حزم - من الناحية الإبستمولوجية - يتجاهل الخلاف حول ماهية النفس قبل فعل الضرورة الحاصل لها حين تواجه الاولئ، ليثبت ويؤكد انطلاق الفعل المعرفي من تلك الحالة القبليية التي تجد النفس ذاتها عليها في مرحلة التمييز، أما قبل ذلك فهي لا تملك علماً، إذ: «أنه لا ذكر للطفل حين ولادته، ولا تمييز إلا ما لسانر الحيوان من الحسن

والحركة الإرادية فقط» (٣٩٠١/٩). مما يجعل الاوائل مكتسبة أيضاً..

المعرفة الحقّة إذن ضرورية ومكتسبة في آن واحد.. ويعبّر ابن حزم عن هذه النظرة بقوله:

«المعارف على هذا الوجه اضطراريات، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس، أو ما يدرك بمقدّمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها اكتساب ومعرفتها اضطرار، والاضطرار فعل الله لا فعل العبد» (٢٤٦:١/١٢). كما يؤكد، «وكذلك فإن كل ما ثبت عندنا ببرهان، وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا [أي الاوائل]، فمعرفة النفس به اضطرارية، لأنه لو رام أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة بما يثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فإن هذا لا شكّ فيه فالمعارف كلها باضطرار» (٢٤١:٥/٩).

ألزمت هذه الرؤية لفعل المعرفة الحقّة ابن حزم، بالبحث عن الشروط المنهجية التي تكون المقدمات في ظلّها ضرورية والنتائج ضرورية.. مما أثمر تلك المناهج التي سنعالجها في الفصول اللاحقة من هذا البحث..

على أننا قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نشير إلى أن ابن حزم يقرر - بالإضافة إلى طرق المعرفة السالفة المتاحة للإنسان - إضافة طريق لا يتوقف سلوكه على الفرد، بل على إرادة الله، فهناك أفراد من بني البشر هم الأنبياء، يوقفهم الله على معرفة يقينية عن طريق الوحي، فيعرفون ما يمكنهم الله من معرفته، وهذا الطريق وقف على الأنبياء - وحدهم - بأصطفاء الله لهم دون سائر الناس.. أما بقية الناس فيتساوون في تحصيل - ما عدا الاوائل من ضرورات بحسب ملكتهم، واهتماماتهم، ووقوفهم على المناهج القويمية، وأتباعهم إياها. أن هذا التصوّر سمح لابن حزم بإضافة المقدمات الشرعية لنسقه الاستنباطي - كما سنوضح فيما بعد - *

مناهج البحث

إستناداً إلى الأصول السابقة حصر ابن حزم موضوعات المعرفة في قسمين، يتضمّن الأول ما يلي:

- أ- أوائل العقل أو البهيميات العقلية.
- ب- أوائل الحسن أو الكيفيات الحسّية.

ويجد المرء هذه الأوائل العقلية والحسّية في نفسه حال التمييز، مما ينزلها منزلة الضرورة القبلية كما سنبيّن.

أما القسم الثاني، وهو مؤسس على الأول، فيتضمّن ما يلي:

- أ- المقدمات التجريبية الراجعة إل ما صححته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتّساقها مع الأوائل.
- ب- المقدمات الإخبارية، وتضم: القضايا التاريخية، والدينية، التي تمّ التحقق من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتّسق مع ما سبق.
- ج- النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدّمات القسمين: الأول، والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين؛ الأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثمّ المقدّمات المتّسقة معها من تجريبية، وإخبارية (شفويّة ونصّية) والنتائج اللازمة عنهما جميعاً، تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية، يقول:

«العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري يوصل إلى تيقنه كذلك، وإما أوّل بالحس أو ببديهية العقل، وإما حادث عن أوّل على ما بينا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أوّل العقل أو الحسن، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن أتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال» (٦/٣٨١).

كما يؤكد ابن حزم، حصره لموضوعات المعرفة، بهذين القسمين أيضاً، بقوله:

«لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين، أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحسن، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحسن» (٦/٦٤١) و«لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه عن غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدّع علماً وليس عالماً» (٢/٢٨٨٤).

ويقول أيضاً: «المعلوم قسمان؛ معلوم بالأصل المذكور [الأوائل الحسية والعقلية] ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا [التجريبية والإخبارية]، وكل ما نُقل بتواتر عن النبي ﷺ أو أجمع عليه جميع علماء الأمة عنه، عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام [الشرعية] فداخل في باب ما يتيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة» (٦/٤٣١).

ولما كان القسم الأول (الأوائل) يشكّل المرجعية والإسناد في نسق ابن حزم المعرفي فسنخصص له الفصل التالي، في حين سنخصص الفصول اللاحقة للمناهج التي يتم بها التحقق من المقدمات التجريبية، والإخبارية، (الشفوية والنصية). وهي التي يعرض لها ابن حزم مجتمعة بقوله:

«أما الثاني، فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حدّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحسن، إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة... وفي هذا القسم، أيضاً، تدخل صحة الكلام

في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة والقوى، والمزاج، وأكثر مراتب العدد، والهندسة» (٢٨٨:٤/٢).

بيّن مما سبق، أن هناك مقدّمات استدلالية، وتجريبية، وإخبارية، تشكل موضوعات القسم الثاني، وتستوفي موضوعات المعرفة إضافة إلى الأوائل (الحسية والعقلية) موضوع القسم الأول، بعد تصحيحها جميعاً بالمناهج الضابطة لها. ومن هنا جاء ردّ العلوم جميعاً عند ابن حزم إلى مقدّمات مصححة. يقول:

«أما علم الخبر؛ فإلى مقدّمات قد اضطر تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها.. وأما علم الطب؛ فإلى مقدّمات صححتها التجربة.. وأما علم العدد والهندسة فمقدّماته من أوائل العقل كلها.. وأما علم النجوم، فينقسم قسمين؛ أحدهما علم هيئة الأفلاك... فهذا القسم فمقدّماته راجعة إلى مقدّمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحس، والقسم الثاني، القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب.. فإن صححت التجربة شيئاً من ذلك صدق به، وإلا فليس هناك إلا أقوال» (٣٥٠:٤/٢).

وهكذا، فإن لكل علم مقدّماته التي تعود إما إلى الأوائل العقلية فقط مثل العدد والهندسة، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية مثل الهيئة وكافة المقدّمات التجريبية، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية والتواتر، مثل الخبر الذي نعرف به كل ما غاب عن الإدراك المباشر للفرد، ومقدّمات علوم أخرى، كالتاريخ والجغرافيا، أو الاستدلال المنطقي على تلك المقدمات كافة.

إن اختلاف طبيعة القضايا التي تتألف منها المعرفة، يسوّغ عند ابن حزم تعدد المناهج.. ومن بين هذه المناهج التي يتم بها التحقق من صدق القضايا؛ منهج التحليل الظاهري الفلسفي الذي نسوّج به الأوائل، والمنهج التجريبي، والتاريخي. ومن ثم التحليل اللغوي، الذي يفيد في تحليل المقدّمات المدّعاة؛ لبيان ما تنطوي عليه من أحكام؛ صادقة، أو كاذبة، في ضوء ما سبق إقراره. والمنهج الأصولي، الذي يفيد في تحليل النصوص الدينية، وإرجاعها إلى الأصول التي تم إقرارها منهجياً؛ لفهم النصوص في ضوءها.

أما الدعاوى الأخرى غير المفهومة في ضوء المناهج السابقة، فيجب نبذها ما عدا

الدينية، التي يجب التوقف عند بعضها، واعتباره غيباً، ليس في إمكان المعرفة البشرية سبر غوره كما سنبين.

ومع أن هناك أدوات تحليلية أخرى، استخدمها ابن حزم، تسند المناهج السابقة، وتعين على ضبط الدلالة، والتفسير، والإحصاء، والمقارنة، والجدال، الذي تكمن فائدته في إلزام الخصوم بنتائج يقرون بفسادها، مبنية على مقدمات اقروا بصحتها. في حين يسلم لهم المجادل بذلك؛ لبيان فسادها فحسب - فإننا لن نعرض لها في هذه الدراسة..

يرجع اهتمام ابن حزم بالمناهج السابقة، إلى انشغاله بالكشف عن العيوب التي ينطوي عليها القياس المنطقي، إذا ما قام على أساس مقدمات غير يقينية. ومن هنا، استعمل ابن حزم المناهج المشار إليها، لتصحيح المقدمات. يقول:

«لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه برهان، فكل ما ثبت ببرهان فعورض بشيء، فإنما هو شغب بلا شك. وإن لم تصح المقدمات، فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل» (٢/٩: ٢٩٩).

ما يهمننا هنا أن قيمة الاستدلال المنطقي عن ابن حزم تتوقف على صدق المقدمات؛ قبل مراعاة اتساقها مع النتائج؛ ذلك أن صدق النتائج لا يتوقف على صحة الاستدلال فحسب، بل على صدق مقدماته أيضاً التي يجب التحقق من صدقها منهجياً، فهل كانت هذه الالتفاتة الحزمية نحو تصحيح المقدمات ضرورية لتقدم مناهج البحث؟! .. أعني هل كان رفض ابن حزم لاستعمال الرموز بدلاً من الحدود في المنطق ضرورياً لتقدم المنهجيات العلمية لديه؟!

كما نعلم فإن استعمال الرموز في المنطق بدلاً من الحدود يعفي ببساطة من التحقق من صدق المقدمات، ويصادر هذا الصدق أو الكذب افتراضياً. ولو أننا عدنا إلى ما تم لاحقاً لوجدنا أن تقدم العلوم لم يتيسر إلا بعد نقد آلية القياس باعتبار أنه لا يأتي بجديد.. مما جعل يكون وديكارت ومن بعدهما مل يوجهون سهام نقدهم إليه ويتوجهون بذلك وجهات جديدة في علم المناهج..

لكن هذا النقد للقياس لم يكن دقيقاً كما تبين فيما بعد حين تطور المنطق الصوري إلى نظرية (أكسيومية) وهي ذات النظرة التي نظرها ابن حزم للمنطق.. بيد أن استبعاده للرموز في هذا المجال لم يجعله يحرز تقدماً على صعيد المنطق بثوبه الرياضي الجديد، وإن كان قد استوعب هذه الطبيعة النسقية للمنطق من خلال تطبيقاته الشاقة باستعمال الحدود... لكن بالمقابل، فإن استبعاده للرموز عمق من اسهاماته في علم المناهج، بهدف الخروج بمقدمات يقينية مؤكدة، وقد نجح في هذا المجال نجاحاً باهراً.. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذكرنا أن ابن حزم قد جمع في نظريته هذه بين المنطق ومناهج البحث، فالحقيقة عنده ليست ترابطية فحسب، ولكنها أيضاً تطابقية.. فالحقائق تكون كذلك لأنها مطابقة لوجود واقعي. ومن ثم هي متستقة فيما بينها وقابلة للاستنباط عليها. لكن هذه الحقائق، وإن كانت موضوعية وثابتة ويجمع أطرافها علم المنطق، سواء عن طريق المقدمات المصححة، أم عن النتائج اللازمة عنها. إلا أن ابن حزم يوجهنا أن لها طبيعة بنائية إجرائية يشير إليها حين يخاطب من يستغنون بعلم المنطق عن غيره، لا سيما الشريعة، إذ يقول: «إنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة إلا تصريحها في سائر العلوم. فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البنين فهي معطلة لديه لا معنى لها» (٨٩:٤/٢).

ومعنى ذلك أن الاكتفاء بالية المنطق الصورية وعدم استعمال قضايا واقعية فيه لا يجعل له أي معنى، تماماً كالرياضيات المجردة.. وفي اعتقادي أن هذه النظرة أكثر من مستوعبة ومتقدمة في فهم المنطق ومناهج البحث والعلوم. وأحسب بل استشرف أنها ستدخلنا إلى عالم جديد في دنيا المعرفة فيما لو تابعنا آفاقها.

على أية حال فلنتابع مع ابن حزم لنتعرف على المناهج التي نتحقق بها من صدق المقدمات. ولنبدأ بالمقدمات الأوائل التي تسند كل نشاط معرفي في نسق ابن حزم.

الفصل الثالث

منهج التحليل الظاهري

منهج التحليل الظاهري

سأبين في هذا الفصل نقطة البداية والمرجعية التي اتخذها ابن حزم منطلقاً لإشادة الجانب التجميعي (البرهاني) في بحثه عن اليقين، ومن ثم الخطوات التي اتبعتها لإثبات انطلاوقته من الاوائل التي تشكّل عنده. مجتمعة، منهج التحليل الظاهري.

١. الانعكاس على النفس:

يؤكد ابن حزم ضرورة البدء بالانعكاس على الذات لتأسيس موقف معرفي فيقول:

«إنّا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه، أو فكّ مسألة عويصة، عكس ذهنه وأفراد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد فقط جملة، وتبرأ منه، حتى أنه لا يرى من بحضرته، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان» (٩/٢٠٢:٥).

إن إبتعاد الوعي عن العالم وعدم انشغاله بمؤثرات الجسد آنياً، يعني تعليق ما يربطه بالعالم الخارجي. ومؤثراته، وأحداثه. ويعدّ ابن حزم هذا التعليق شرطاً «لتصفية العقل وتصحيح الرأي». ولكن ما الذي يترتّب على هذا التعليق؟!

يرى ابن حزم أولاً، أن هذا التعليق يمكن من ملاحظة تمايز النفس عن الجسد والعالم، وأن لها طبيعتها المختلفة، يقول:

«إنّا نجد الجسد إذا تخلّى منه ذلك الشيء موجوداً بكل أعضائه، ولا حسن له ولا فهم، إما بموت، وإما بإغماء، وإما بنوم، فصَحَّ أن الحاس الذّاكر هو غير الجسد وهو المسمّى في اللغة نفساً وروحاً» (٥:١١٠).

كما يرى أن هذ التعليق يمكن من معاينة محتوى الذات، أو التّصوّر الحاصل للنفس بفعل الخبرة؛

«فالغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق. وإن أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرّغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به، فتفكر فيما دلّها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة» (٢٩٩:٤٠٢). ويؤكد ابن حزم على هذه المسألة مراراً بقوله «إن المرء إذا فكّر في شيء فإنه كلّما تخلّى عن الجسد كان أصح لفهمه وأقوى لإدراكه» (٥:١/٦) وأنه «كلما انفردت النفس وتخلّت عن الجسد أدركت غوامض الأشياء» (٣١٣:٤/٢).

يشترط ابن حزم إذن، أن تتنبّه النفس فتقوم بعملية الانعكاس وأن تستحيل الأشياء إلى تصوّرات، يتمّ تصحيحها بتلافي الأخطاء وآثار الآفات التي تعرض للحسّ والعقل، لتعاین من ثم، بالعقل. وبهذا يكون العقل محوراً ومركّزاً في تحصيل المعرفة، وبهذا المعنى فإن التعقّل: «انشغال الوعي بمعاينة موضوعه» وتحليل معطيات الشعور.

ومع أن هذا الانعكاس قد تمّت ممارسته تلقائياً من قبل كل مفكّر أو فيلسوف لأن عملية التفكير بحدّ ذاتها تستلزمه أصلاً، إلا أنه لم يمارس نسبياً، بوعي وقصد، يجعل منه عملية منهجية كما فعل ابن حزم. يضاف إلى هذا التزامه بما يترتّب على هذه الآلية من اصطناع وصفية ظاهرية لما يجري داخل النفس من عمليات، مما ترتب عليه تبني جملة مفاهيم مثل «الانعكاس» و«العيان» و«التمييز» و«التفتيش» و«الضرورة» و«الاولئ» وغيرها.

ب- العيان الداخلي وبيان قوى النفس:

ينبّه ابن حزم، من خلال التعليق السالف للعالم إلى فعل العيان الداخلي (المبصر) لموضوعاته فيقول:

«أمثلة العلم باطنة.. في الذكر المفصول للإنسان في الباطن فهي لا ترى إلا بالبصر الباطن وهو العقل. فتميّز الناظر فيها على قدر حدة بصره، وقوة نور باطن عقله، كما يتميّز الناظر في دقائق الأشخاص، بحسب قوة بصر عينه، وحدة حاسة حدقته ونوره» (٣٩٧:٤/٢).

إن دور العقل يتمثل في كونه (عياناً وتميّزاً)، يتناول (دقائق الأشخاص)، أعني أن موضوع الرؤية العيانية العامة هو (الشخص). ويعرّف ابن حزم الشخص بقوله: «[هو] كل جزء مجتمع منفرد من جرم أو عرض محمول في جرم» (١٧٣:٤/٢) كما يشرحه أيضاً فيقول: «إن لكل جزء مجتمع في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلا أن بعضها منحاز عن بعضها فإننا نسمّيه شخصاً بالاتفاق مثلاً كالرجل الواحد... وبياض الثوب الواحد والحركة الواحدة، وسائر كل ما انفرد عن غيره، فإذا سمعنا نذكر الشخص أو الأشخاص فهذا نريد» (١٠٦:٤/٢).

من خلال هذا التعريف إذن يمكن فهم تعريف ابن حزم للعقل بأنه قوة:

«تميّز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل» (٣١٨:٤/٢).

وإذا كان موضوع العيان العقلي عند ابن حزم، هو الأفراد أو الأشخاص بالمعنى المنطقي، وما يلحقها من أوصاف أو يتداول عليها من كيفيات حيث يقول «ليس عن العقل الذي هو تمييز شيء غائب أصلاً، وإنما يغيب بعض الأشياء عن الحواس، وكل ما في العالم فهو مشاهد بالعقل للذكور، لأن العالم كله جوهر حامل وعرض محمول فيه» (١٠٨:٣/٩). فإن هذا العقل لا يعمل وحده، بل تتضافر معه قوى عديدة في أداء وظيفته (١٦١:٤/٢).. ويشير ابن حزم إلى هذا فيقول:

«إن العقل، والحسن، والظن، والتخيّل، قوى من قوى النفس. وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدّت إليها هذه القوى، وأما الذكر فهو تمثّل النفس لما أدّته هذه القوى، فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً... تتطلّبه وتفتّشه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا أنلفه أو اختلط له بين أمتعة شتى» (٣١٥:٤/٢).

أجل، إن العالم كمعرفة يحضر مفصّلاً من الذكر الباطن من خلال عملية الانعكاس ولكنه لا يستحصل عليه على هذا النحو الذي يجعله معلوماً في بداية تشكّل المعرفة، إذ ليس في البداية سوى الأوائل، بل يستحصل عليه بالتدريج وبإجراء عمليات تفصله على هذا النحو، فللحواس دورها، ولقوى النفس الأخرى دورها، كالتذكر، وجميع قوى النفس تتطافر لحصول تصوّر الماهوي للوجود. بيد أن هذه القوى منفردة لا يوثق بها إذ:

«ليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل، فبه تميّز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه» (٣١٥:٤/٢).

وحتى يمارس هذا العقل دوره بكفاءة تامة، يجب تجنيبه للعوائق التي تعترض قوى إبصاره، فإن «قوة البصر الباطن ونوره بحسب بعده عن الشهوات التي هي تكدره وتطمس عليه وتحجبه عن الاتصال بمادته، ومادته علم الله الأعلى الذي يمدّ به من يشاء» (٣٩٧:٤/٢).

إن هذا التوضيح من ابن حزم يعيدنا إلى أن المعرفة فطرية ومكتسبة في آن واحد كما ذكرنا سابقاً.. وبالتالي، فهي موجودة بالقوة في الباطن على ما هي عليه في الظاهر.. ومن هنا يمكن فهم أقواله حول معرفة أي شيء لأول مرّة على أنه يتم بالهام جمعي، أو وحي، أو توفيق.. حيث إن الله علم آدم الأسماء كلها. لكن ذلك لا ينبغي أن يصرّفنا إلى إقرار الطريق الصوفي أو الذوقي سبيلاً للمعارف.. فهذا الطريق لا يقرّه ابن حزم.

كذلك فإن للنفس كيفياتها المتداولة عليها من عقل وحمق، وحزم وسخف، وشجاعة وجبن، وبلاده وعلم وجهل، ورضى وغضب.. إلخ. والتضاد لا يكون إلا في الكيفيات خاصة (١٥٤:٤/٢).

هكذا فإن دور العقل، باعتباره عرضاً أو كيفية، يتميز - بالإضافة إلى قيامه بدوره العياني - بأنه مصحح لعمل القوى الأخرى كالحس، والظن، والتخيل، وغيرها، فالملاحظة تكشف عن:

«أن الحواس السليمة قد تقصّر عن كثير من مدركاتها، وقد تضعف عنها، وقد تخطيء ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكاً تاماً على حقيقته، وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد» (٣١٢:٤/٢).

إن قيام العقل بدور تصحيحي تجاه عمل القوى الأخرى، يدخلنا إلى مستوى عقلي آخر يتجاوز العيان، ويتمثل بالعملية (التقييمية) للعقل، فابن حزم يرى أن «ليس في بداية العقل حسن ولا قبيح بعينه البتة» لأنه عيان فحسب (٤٨:٣/٩)، أما في المستوى الثاني فهناك استقلالية خاصة للعقل تمكّنه من ممارسة أدوار تصحيحية أخرى.. فابن حزم يشير إلى أن العقل «مميّز بين الممتنع، والواجب، والممكن، ومميّز بين الأشياء الموجودة، وبين الحق الموجود العقول، والباطل المعلوم العقول، فهذا ما في العقل» (٦/١٦٥:٢).

من هنا يتبين أن عمليات تقييمية يقوم بها العقل على مستويات عدّة، إضافة للعيان، ومشاركة قوى النفس الأخرى عملها. ومن بين هذه العمليات التصحيح، ثم التحسين والتقبيح في مجال الطبيعة.

جـ - العقل العملي:

يتميّز ابن حزم في النفس قوة نزوعية يسميها بالعقل أيضاً، وهي تتجاوز العيان، إذ بها يتم الالتزام بالصواب والعدل. يقول:

«إن الله ركّب في النفس الإنسانية قوى مختلفة، فمنها.. فهم يليح لها الحق من قريب، وينير لها ظلمة المشكلات، فتري به الصواب جلياً.. ومنها قوة التمييز... ومنها قوة العقل التي تعين النفس المميّزة على نصر العدل» (٩-٨:١/٦) وتعين «على إثارة ما دلّت عليه صحّة الفهم

واعتقاد ذلك علماً» (٩١/٦).

يعمل العقل إذن على مستويات عدة. ففي المستوى الأول، يعاين العقل الأشياء ليراهما متمايزة تمايزاً منطقياً حسب مقولة الشخص بمظاهرة القوى الأخرى.. ليثبت الصفات، أو ينفيها.. لكنه في مستوى آخر، يعاين ما يميز الإنسان صوابه وقيمه في هذا البنيان المقولي.. وإذ يختار العقل أن يلتزم بالفعل الذي يقرر هو قيمته، ويتجنب ما خلاه.. فإن العقل يقوم هنا بتقويم تفاضلي، فيصبح معيناً، حينئذ، على «نصر العدل، وعلى إثارة ما دلت عليه صحة الفهم، واعتقاد ذلك علماً».

من هنا تتبدى ضرورة أن تكون المعرفة عملية عند ابن حزم وليس مجرد فعل نظري، تماماً كما يرى الفلاسفة، «فالعقل عند جميعهم هو تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحسن به المغبة.. وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضاً جاءت الرسل» (١٩٩٥/٩).

يتبين مما سبق، أن ابن حزم يميز بين العقلين: النظري، والعملي - التمييز الخاص به - فالعقل النظري يوقفنا على حقائق الأشياء على ما هي عليه بالعيان والتمييز فيتحقق الفهم، في حين يجعلنا العقل العملي، الذي تصاحبه قوة نزوعية، نسلك وفق ما ميّزنا فضله من أفعال تترتب على هذه المعرفة. يقول ابن حزم: «وأما حدّ منفعة العقل فهو استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي على اجتناب الرذائل» (٣١٨: ٤/٢)، و«حدّ الحمق استعمال المعاصي والرذائل» (٣٧٨: ١/٢). ويشير ابن حزم إلى هذه القوى النزوعية التي تعين العيان في عمله بقوله:

«إن الله عزّ وجل ركب في الإنسان طبيعتين إحداهما لا تشير إلا بخير ولا تحضّ إلا على حسن.. وهي العقل وقائده العدل. والثانية ضد له لا تشير إلا إلى الشهوات وهي النفس وقائدها الشهوة» (٢٦٧: ١/٢)، (٩/٧٤: ٣).

هكذا يدعم ابن حزم انتقال التمييز عن مستواه الأول النظري إلى مستواه العملي - بإسناد يرى أنه ينشأ عن قوى نزوعية في النفس تضاد بعضها، «فتأنس النفس من

خلالها بالطاعات والفضائل، وتنفّر من المعاصي والردائل» (٣٩٩:١/٢)، مما يربط العقل العملي عند ابن حزم بشيء من العواطف والغرائز.

يجب أن لا نفهم مما سبق - كما يرى ابن حزم، أن العقل يتعدى دوره ليقوم بالتحليل، أو التحريم، فهو قوة موضوعة للتمييز فحسب، يقول:

«من ادّعى أن العقل يحلّل أو يحزّم، أو أن العقل يوجب عللاً موجبة، لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم، من جميع أفعاليه الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل العقل جملة» (٦/٣٠١).

إن وظيفة العقل النظري محصورة عند ابن حزم في أمرين:

«الفهم عن الله تعالى لأوامره.. ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته في هذا العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا» (٦/٣١١).

أما وظيفة العقل العملي فهي: «استعمال الطاعات، والفضائل.. وهو غير التمييز، لانه استعمال ما يميز الإنسان فضله، فكل عاقل مميّز، وليس كل مميّز عاقلًا» (٦/٥٠١). لكن الاستعمال للطاعات والفضائل لا يجعل من الأشياء ذاتها حسنة أو قبيحة، فابن حزم يرى أنه «ليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه» (٩/٩٨٠٧).

إذن فالعقل مستويان، يتضمن أحدهما الآخر: الأول، عيان، وتمييز مدرك للواقع على ما هو عليه، وحقيقته: «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية فقط، من إيجاب حدوث العالم، وإن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته ووجوب طاعته.. والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات ذلك فقط» (٦/٣١٥٥). والثاني معياري، ولهذا فإن ابن حزم يعد الأفعال اللاأخلاقية متعارضة مع العقل المعياري، وبالتالي فإن عقلانية ضعاف العقول أو الأشرار تبقى ناقصة إذ:

«يظنون [أن] العقل إنما هو ما حيطت به السلامة في الدنيا ووصل به إلى الوجاهة والمال.. وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا

رديلة فهو عقل، وأما إذا كان بما أمكن من كذب، ومنافقة، وتضييع فرض، وظلم إنسان، ومساعدة على باطل، فهو ضدّ العقل» (٢/٣١٩). والعقل على الحقيقة إنما هو استعمال الطاعات واجتناب المعاصي» (٩/١٥٤:٣)، وإنما «العاقل هو من يميّز عيوب نفسه فغالبا وسعى في قمعها» (٢/٣٨٦:١)، و«العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه» (٢/٣٩٩:١).

هكذا تكتمل العقلانية عند ابن حزم، بالنظر والعمل معاً، لا بمستوى دون آخر. وبهدف تحقيق السكينة والسعادة.

إن هذا الفهم بجملته للعقل جعل ابن حزم يذكر أن: «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة» وأن «للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رديلة» (٢/٣٤٦:١) لأن العيان أو التمييز يمهّد في نظره للخيارات الفاضلة والتي تتم بدورها بتنامي القوة النزوعية التي هي العدل.

د - اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة،

عمل ابن حزم إضافة إلى تحديده للعقل، على تنقية الخبرة، وتحليلها، مما جعله يحتفظ ببعض معطيات الخبرة دون بعضها الذي اعتبره كاذباً، فكيف طبّق ابن حزم ذلك...؟ بطبيعة الحال فإن حشد التصورات القائم في الذات يشكل الكثير مما هو صواب والكثير مما هو خطأ، فالظواهر الحالّة في الذات كثيرة ومتشعبة ولا أفضلية لظواهر على أخرى في مقام أولى، لتكون هي الحق وغيرها باطل. فالظواهر حقة أم باطلة معانية في الذات وتتساوى في هذا الجانب، والخطأ بحدّ ذاته موجود على هذا المستوى ولكن يجري إبطاله. فهل يتم هذا الأمر من غير عيار!..

لنلاحظ هنا أننا بإزاء بداية عادلة تماماً لا تجعل الحق بائناً عن الباطل بمجرد العيان أو المستوى الأول، وإنما يعود الأمر للمستوى التفاضلي التصحيحي للالتزام الإنسان بما يميّز فضله. وما يميّز الإنسان فضله من الظواهر هو الثابت منها، إذاً فالمعيار هو الثابت.

وحتى نستبين قيمة هذه القاعدة لنقف أولاً على فهم ابن حزم، لما هو ثابت، يقول:
«إن القول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق» (١١٩:٤/٢)، بل يمضي إلى أبعد من هذا
حين يؤكد:

«الحقيقة أنه لا فرق بين قولنا شيء، وقولنا موجود، وحق، وحقيقة،
ومثبت، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف، وليس
اسم منها يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق ولا مزيد» (٩/٢٧٨، ٢).

والآن كيف نعرف أن ما يعرض في خبرتنا على تنوعها، مثبت، وموجود وحق؟.. هل
يكفي في تقرير ذلك، الاعتقاد أنها جميعاً أو أن بعضها كذلك؟ أم لا بد من أن نردّ
الحقيقة إلى معيار يقرر ما هو موضوعي مما هو ذاتي؟.. وما هو صادق مما هو
كاذب؟..

يجيب ابن حزم بأن: «الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا
يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً، ثابتاً، سواء
اعتقد أنه حق، أو اعتقد أنه باطل» (٩/٤٥١).

ولناخذ الحلم مثلاً، فهو مليء بأحداث شتى - فهل نقول: إن ما رأيناه «حق»،
«موجود» بالفعل؟ أم أنه من المتعذر علينا أن نثبت في المسألة؟!

يتمثل «المعيار» عند ابن حزم في «الثابت المطرد» فإذا لم يكن للشيء ثبات، وأطراد
واستقرار على حال واحدة في وجوده، دلّ ذلك على أنه وهم يجب إبطاله، ويقول ابن حزم:

«حسن العقل شاهد بالفرق بين ما يخيّل إلى النائم، وبين ما يدركه
المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة،
في الأشياء المعروفة، وكونها ابداً على صفة واحدة ما في اليقظة» (٩/٤٣١).

وبهذه الطريقة، يقصي ابن حزم، عالم الاحلام من دنيا الحقائق المثبتة، لأنه ليس
لأحداثه جري على حال واحدة مستقرة، كما أنه ليس لها ذلك الثبات، والأطراد، الذي

لعالم اليقظة.

كما يُعمل ابن حزم القاعدة نفسها في عمل الحواس، فيرى أن أخطاء الحواس ناجمة عن آفة في الإدراك، تحول بين المعطيات الحسية، وبين أن تكون ثابتة على حال واحدة، ذلك أن الحسن يشهد بأن «تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحسن إنما هو لآفة في حسن الحاسن له لا في المحسوس، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول» (٩/٤٤١). أو «تعود لقصور عمل الحواس أو اشتباه الأمور عليها حتى إذا بحثت هذه الأخطاء بحثاً صحيحاً صحَّ الأمر بشأنها» (٩/٣٦٦:٥).

كما يعمل القاعدة نفسها بإزاء ما يتصوّره المرضى ومن بهم آفات فيقول:

«أما ذو الآفة - كمن به ابتداء نزول الماء - فيرى خيالات لا حقيقة لها فهو أيضاً كما ذكرت.. وهكذا القول في إدراك السمع والذوق وكل هذا يجري على رتب غير مختلفة في حمل هذه الآفات وهي ثابتة عند أهل التحقيق والمعرفة معروفة العلاج» (٩/١٠٧:٥).

إذن فمن بهم آفات يخبرون بما يعرض لهم من جزاء تلك الآفات وهي ناتجة عن عدم قيام عقولهم أو حواسهم بأداء وظائفها على النحو السليم وتشخيص هذا الحال وعلاجه معروف مما يجعل ما يترأى لهم مجرد أوهام.

ويطبّق ابن حزم قاعدة الثابت المطرد أيضاً على الظنون والأوهام فعلى سبيل المثال، فإننا كثيراً ما نشاهد أحداثاً متصاحبة في الوجود، كرويتنا لرجل شجاع يحمل سلاحاً، لكن ارتباط الشجاعة بالسلاح ليس أمراً مطّرداً بل عرضياً.. ومن ثم، فقد نكون حكماً زائفاً، مما لا ينبغي معه الاعتماد على الظن في تكوين حكم يقيني. وفي هذا يقول ابن حزم:

«أما الظن، فأكذب دليل، لأنه يصوّر لك الرجل الضخم المتسلّح شجاعاً ولعلّه في غاية الجبن، ويصوّر لك المتفاوت الطلعة بليداً ولعلّه غاية في الذكاء.. وأما التخيل، فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص» (٢/٣٦٦:٤).

هذه أنماط من الخبرة، ليس لها جري على حال واحدة مستقرة، مما يوجب نفي صفة الحقيقة عنها.

إذن، فثمة حالة معيارية تكون بها الأشياء موجودة، وإدراكنا لها حقاً ثابتاً، وهذه الحالة، هي التي يكون بها إدراكنا لها ثابتاً مطّرداً.

وهكذا يميّز ابن حزم بين الظواهر الحقيقية، والزائفة، مما يقود إلى إثبات موضوعية بعض الظواهر دون غيرها، بالاعتماد على قاعدة الثابت المطّرد، لذلك يقول:

«بماذا نعرف الحواس المدخولة والعقول المدخولة، وغير المدخولة؟ وهو جري ما أدرك بالحواس السليمة، والعقول السليمة، على رتب محدودة، معلومة لا تتبدّل عن حدودها أبداً، وجري ما أدرك بالحواس الفاسدة، والعقول المدخولة، على رتب غير محدودة» (١٠٧:٥/٩).

لنلاحظ هنا، إمكانية تقرير قاعدة الإجماع، باعتبارها مشتقة من قاعدة الثابت المطّرد، والتي سيعوّل عليها ابن حزم في أبحاثه، فليس كل ثابت مطّرد عند الفرد حقيقياً إن تعارض مع الإدراك الثابت المطّرد عند الآخرين، فالإجماع يسنده لكي يكون حقاً. ولنلاحظ أيضاً أن هذه الرؤية الحزمية تجعل من الظواهر الثابتة المطّردة تسهم في موضوعية المعرفة جنباً إلى جنب مع العقل والحواس، مما لا يفصل الوعي الحق عن مضمونه الحق، ويفسر لنا لماذا يعتبر ابن حزم الأوائل قبلية في ذات اللحظة التي يمارس فيها الحس والعقل دورهما كتمييز.

إذن ثمة ما هو مثبت حقيقي في مجرى الخبرة، بعد إعمال قاعدة الثابت المطّرد، التي نكت بعض أنواع الخبرة، وهو ما سيدعوه ابن حزم بالأوائل الحسية والعقلية، لذلك يقرّر:

«إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وبديهة العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح» (٢٦٨:٥/٩).

هـ - الاوائل الحسية والعقلية:

بيّن ابن حزم إذن أن مجرى الخبرة يتضمن - بعد كل عمليات التنقية - ظواهر ثابتة، مطردة، وأن هذه الثوابت لا يمكن دفعها أو الفكاك منها «ليس ذلك في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر» (٢/٢٨٦:٤) مما يسبغ على هذه الاوائل سمة الضرورة القبلية.

ولنلاحظ هنا أنّ كلمة «الاولائل» تنصرف عند ابن حزم إلى ترتيب وقوع الظواهر الحقّة في النفس، فهي اوائل لما يلي من معارف حقّة. كما تنصرف إلى ما لا يمكن دفعه أو الشك فيه، وبالتالي، يضطرنّا إلى اتخاذه ركيزة ومنطلقاً في اشادة الحقائق.

وليس يعني تأكيد هذه الاوائل أنها تستغرق الوجود بتمامه. بل إن قسماً من الوجود يتبدّى للنفس بشكل أولي، في حين أن بعض المدركات الحقّة لا يستحصل عليها عياناً أو بإدراك بديهي، وإنما بإدراك مضاف؛ إما عن طريق التجارب، وإما عن طريق الاخبار، وإما عن طريق الاستدلالات المنطقية، على أنه يجب ان يوجد لهذه الإدراكات المضافة مستند في الاوئل، وإلا كانت دعوى باطلة تماماً.

تمثل الاوائل إذن، الوجود البديهي، والقاعدة المثلّي للوجود، الذي سيتشكل في النهاية بنياناً ماهوياً له علاقاته وارتباطاته للمنطقية المبرهنة، والذي يشير إليه ابن حزم بقوله:

«إذا نظر الناظر في تقسيم أنواع أعراضه، وأنواع أجسامه جرت القسمة جرياً مستوياً في تفصيل أجناسه وأنواعه بحدودها المميزة لها وفصولها المفزقة بينها، على رتبة واحدة، وهيئة واحدة، إلى أن يبلغ الأشخاص التي تلي الأنواع» (١٠٠: ٣/٩).

على أن ما هو موجود، ومثبت، وحق من هذا البنيان - كما ذكرنا سابقاً - إنما هو الأشخاص، في حين أن الكليات، من أنواع وأجناس، مجرد أسماء تعم جماعة أشخاص.

إذن فالاولائل هي بعض أشخاص الأعراض أو الأجسام فحسب، وهي اوائل الحسن،

ومن ثم البديهيات التي هي أوائل العقل، والتي من بينها «أن الجزء أقل من الكل.. وبأنه لا يجتمع المتضادان.. ويعرف [العقل] أن للأشياء طبائع تقف عندها ولا تتجاوزها» (٩/٣٨١).

هذه الأوائل، يرى ابن حزم أنها تحدث حال مصافحة العيان لموضوعاته، عبر الحواس الخمس، والإدراك السادس، بعد أن تقوى النفس وتصبح مميّزة، لا قبل ذلك، ويعتقد ابن حزم أن الناس جميعاً متساوون في هذا الأمر: «إلا من غلط حسه، وكابر عقله فيلحق بالجانين، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان.. وليس بين أوقات تمييز النفس في هذا العالم، وبين إدراكها - لكل ما ذكرنا - مهلة البتة.. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس» (٩/٤١١).

إن حصول الأوائل في النفس، لم يتم بدليل، ولكن الخلقة تفرضه، مما يشكل موجب العقل عند ابن حزم فهذه الأوائل ثابتة ضرورة في النفس، لا بدليل على صحة ذلك، «وقد قدّمنا أن موجب العقل لم يعلم لها سبب، أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، ولكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتة» (٢/٢٩٥).

هنا يجدر بنا ملاحظة قول ابن حزم: إن العقل لا يثبت بالعقل، ولكن بالضرورة التي تتقدمه وتشكل موجب، وهذه قاعدة مطردة عند ابن حزم، فالشيء لا يثبت بنفسه، ولا يبطل بنفسه، مما يستدعي أن يصحح موجب العقل شيء ما، فيستند ابن حزم لفعل الخلق في ذلك التصحيح:

«إعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة، وجائز أن يبطل لنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي يؤخذ منها البرهان صححت بانفسها فتخطىء، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها، وأنه لم يخلُ ذو الفهم قط من معرفة صححتها» (٢/٣٣٣).

تحدث الأوائل السابقة إذن عند التمييز، فهي مكتسبة من هذا الوجه، بمعنى أنها

ليست فطرية، وإنما تنشأ حال التمييز، بضرب من الإدراك المباشر الذي يضمنه الله بفعل الخلق، يقول ابن حزم:

«إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا وساطة، وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا، وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل» (١٩١/٦).

إن أهمية الأوائل لا تقتصر على مجرد حصولها، وتشكلها، بل تتعدى هذا إلى كونها أساساً لكل معرفة مكتسبة، فما لا يرتد إليها بالبراهين باطل.. فنحن «مضطرون إلى معرفة أن الأشياء حقائق وأنها موجودة على حسب ما هي عليه، وبأنه لا يدري أحد كيف وقع له ذلك. وبينا أن هذه المعرفة، التي اضطرننا إليها وخلقها الباري تعالى في أنفسنا في أول أوقات فهمنا بعد تركيبها في الجسد، هي أصل لتمييز الحقائق من الباطن وهي عنصر لكل معرفة» (٢٧٥، ١/٦).

وستصبح هذه الأوائل أيضاً، أساساً في قبول المشاهدات، والتجارب والأخبار. بل سيستند إليها ابن حزم في تصويب المعارف كافة.

يرجع اهتمام ابن حزم بالأوائل، إلى رغبته بالارتكاز إلى مقدمات يقينية تصلح أساساً للنسق الاستنباطي، فوجدها في هذه الأوائل الضرورية، ثم في المشاهدات والتجارب المتسقة معها، والأخبار الضرورية المتسقة أيضاً مع ما سبق، حيث تشكل هذه المقدمات جميعاً، وحدات نسق استدلائي شامل، تكون نتيجته تصوّر الوجود على أنه نظام يتشكل من الأجسام، وكيفياتها فحسب.

ومع أن ابن حزم قد استثمر هذا الطرح في بعض الاستدلالات القريبة والبعيدة كإثبات الألوهية، والنبوة، وإثبات صحة الشريعة، دون التوغّل في بناء عالم الغيب.. فإنه قد قصر هذا الاستثمار على ذلك بدون الدخول في تفصيلات لعالم الغيب، يرى أنه ليس بوسع العقل تقريرها.

وحين لاحظ استقصاء الفلاسفة ورجال الدين لعوالم غيبية - من غير دليل أو برهان

على ما يرى - فإنه واجههم باصطناعه للتحليل اللغوي، منهجاً نقدياً، يحدّ من غلوائهم، ويقيّد من تفسير النصوص بالتأويل غير المنضبط، مما ترتّب عليه إنكاره وجود باطن للعلم أو للشرعية، فالباطن عنده والظاهر سواء يقول:

«ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهراً، بل كل علم يتيقّن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظن يتيقّن فليس علماً أصلاً، لا ظاهراً، ولا باطناً، بل هو ضلال وشك» (٦/١٢٠:١).

وبهذه الرؤية يجابه ابن حزم المؤلّة، من: باطنية، وغيرهم، ممن يدّعون بوجود إدراك غير إدراك الناس، وفهم غير فهم الناس، وعليه، فالعملية المعرفية التي لا تنشغل بالأوائل وتبني منها استدلالاتها، أو ترفض المقدمات الضرورية، وتخرج عن «الظاهر» الذي هو باطن معاً، هي نظرة فاسدة لا سند لها ولا دليل عليها، وما كان هكذا فلا يعتد به.

أما الغيب هو «كل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر» (٦/٣٠٥:١) فيعرفه ابن حزم بقوله: «وإنما الغيب وعلمه، فهو أن يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة أصلاً، من شيء مما ذكرنا ولا من غيره، فيصيب الجزئي والكلي، وهذا لا يكون إلا لنبيّ، وهي معجزة حينئذ» (٩/١٥٠:٥).

لهذا فإن بعض معرفته ترجع إلى ضرورة العقل، كالأستدلال على وجود الله، وبعضها الآخر يرجع إلى الشرعية، التي قد تتجاوز الظاهر ولكنها لا تعارضه، ولا سبب يمنع من قبول ما يتجاوز الظاهر، مما هو غيب مقرر في الشرعية، بعد قبوله بموجب الدليل - وهو هنا دليل المعجزة - على أساس من الظاهر، وهو لا يحتاج إلى تأويل على غير قانون منضبط... وليس هذا القانون غير الظاهر ذاته... وعلى ذلك فالشرعية لا تحتاج إلى تأويل، أو تعليل، أو قياس، أو غير ذلك من أساليب تفسير وفهم مُدّعاة، مما سنبين رأي ابن حزم فيه حين نعالج منهجه الأصولي.

الفصل الرابع

المنهج التجريبي عند ابن حزم

المنهج التجريبي عند ابن حزم

أ - المشاهدات والتجارب

يرى ابن حزم أنه يمكن الاعتماد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدمات حقيقة، ومن هنا يربط المشاهدات والتجارب بالاولل العقلية والحسية، فبعض هذه الاولل بمنزلة وقائع حسية يدركها «العيان» عبر الحواس - التي يصفها ابن حزم بأنها منافذ، وأزقة، وطرق، بين النفس والعالم الخارجي - (١٥٧:٤/٢) ودور العيان يقف هنا عند حدود التلقّي والتمييز، أو ملاحظة الفروق بين معطيات الحواس من كيفيات. فاللون الاحمر غير الازرق، وغير الاصفر.. والصوت الحاد غير الصوت الرقيق، وغير الصوت المطرّب.. إلخ (٣٩:١/٩).

إن هذه المعطيات وقائع حسية ثابتة، مطردة أمام العيان، وتفرض وجودها باعتبارها نمطاً من أنماط الخبرة يختلف عن غيره من الأنماط. .

لكن ابن حزم يميّز بين الكيفيات الواردة إلى العيان، عبر حاسة واحدة، وتلك التي تأتي عبر عدة حواس، ويعالجها الفهم بتضافر قوى النفس جميعاً، لتدرك إدراكاً ينظمها ضمن مقولة الشخص. يقول:

«[إن] الذي يدرك بحس البصر فينقسم قسمين؛ أحدهما ما يدرك بالنظر بالعين مجرداً فقط، وليس ذلك شيئاً غير الألوان، والثاني، ما أدركته النفس بالعقل والعلم، وبتوسط اللون أو اللمس أو بهما جميعاً، كتناهي الطول والعرض، وشكل كل ذي شكل

من مدور ومربع وغير ذلك، والحركة، أو السكون» (١٥٨:٤/٢).

إنّ يمكننا فصل الواقعة الحسّية، باعتبارها تلك التي ترد عبر حاسة واحدة، لتشكّل كيفية مجردة، في حين أنّ ارتباط جملة من الكيفيّات معاً، مما يتداول على جسم بعينه، يَخْدُثُ بتضافر قوى عدة للنفس، منها: قوة العقل. وبهذا فالأشياء تدرك عقلاً بواسطة الحواس.

ويلجأ ابن حزم مجدداً إلى فكرة «الثابت المطّرد»، ليميّز الوقائع الحسّية الصادقة، من الكاذبة، فيرى: أنّنا نعرف الحواس والعقول المدخولة، من غير المدخولة، بعلامة تتمثل في أنّ «جري ما أدرك بالحواس السليمة، والعقول السليمة، على رتب محدودة معلومة، لا تتبدّل حدودها أبداً» ويطبّق ابن حزم هذه القاعدة أيضاً على القضايا التجريبية، ليرفض على أساس منها دعاوى كثيرة، كدعوى المشتغلين بالتنجيم، يقول:

«المشاهدة توجب أنّنا قادرون على مخالفة أحكامهم متى أخبرونا بها، فلو كانت حقاً، وحتماً، ما قدر أحد على خلافها، وإذا أمكن خلافها فليست حقاً، فصحّ أنّها تخرص كالطرق بالحصا، والضرب بالحب، والنظر في الكف، والزجر، والطيرة، وسائر ما يدعي أهله في تقديم المعرفة.. وكذلك قولهم في الغيبات أيضاً، ولو أمكن تحقيق تلك التجارب في كل ما ذكرنا لصدقنا ما يبدو منها ولم يكن ذلك علم غيب» (١٥٠:٥/٩).

كما يعلّق ابن حزم على الدعوى القائلة بأن النجوم كائنات عاقلة، وأنها تدبر شؤون الحياة، والناس، فيقول:

«القول بأنّها تدبرنا، دعوى كاذبة بلا برهان.. فلو صحّ أنّها تدبرنا، لكان تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا، وكل ذلك ليس حياً ولا عاقلاً بالمشاهدة. وقد أبطلنا الآن أنّ يكون تدبير النجوم اختياريّاً، بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة، ورتبة واحدة، لا تنتقل عنها أصلاً.. وأما القضاء بها، فالقطع به خطأ» (١٤٧:٥/٩).

واستناداً إلى فكرة «الثابت المطّرد»، والمشاهدة والتجربة، ينتقد ابن حزم دعوى إنكار

العلية، فيقول:

«ذهب الباقلاني، وسار الأشعرية إلى أنه ليس في النار حرّ... وهذا موضع تشهد الحواس بتكذيبهم.. ولعلّ بطونكم لا مصارين فيها، ورؤسكم لا أدمغة فيها، لكن الله خلق كل ذلك عند الشدخ، والشق» (١٨٥:٥/٩).

ويفصل ابن حزم رؤيته السابقة، فيقدم أمثلة على المشاهدات والتجارب المعتمدة في إنتاج مقدمات صادقة ورفض مقدمات باطلة، فيقول:

«ما كان من التجارب ظاهراً إلى الحسن، كالمذّ، والجزر، الحادثين عند طلوع القمر، وأفوله وامتلائه ونقصانه.. وكتأثيره في القرع، والقثاء.. وكتأثيره في الدماغ، والدم، والشعر، وكتأثير الشمس في عطش الحرّ، وتصعيد الرطوبات.. وسائر ما يوجد حسّاً، فهو حق لا يدفعه ذو حسّ سليم.. وأما ما كان من التجارب خارجاً عمّا ذكرنا، فهي دعاوى لا تصح لوجوه: أحدها أن التجربة لا تصح إلا بتكرار موثوق بدوامه تضطر النفوس إلى الإقرار به» (١٤٩:٥/٩).

وهكذا فإن ضرورة المعرفة التجريبية، مستمدة من كونها ثابتة مطردة، عندما يصححها العقل: «فبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذاً صحيحاً، بأن تنظر النفس في ضم طباع الأشياء بعضها إلى بعض، حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه» (٣١٥:٤/٢).

وينبّه ابن حزم، إلى أن بعض «الأعاجيب»، التي يأتي بها أصحاب الخوارق، مبنية على المشاهدات والتجارب، وليس بالمعجزات الخارقة، يقول:

«من هذا الباب كانت الطلسمات، وليس إحالة طبيعة، ولا قلب عين. ولكنها قوى ركبها الله عزّ وجلّ، لمداغة قوى أخرى، كدفع الحرّ للبرد، ودفع البرد للحر» (١٠١:٥/٩). «وكل هذه المعاني جارية على رتبة واحدة. ومن طلب ذلك أدركه. ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب للحديد، وما أشبه ذلك، ومنه ما يكون لطف يد كحيل أبي العجائب التي شاهدها الناس، وهي أعمال لطيفة لا تحيل طبعاً أصلاً» (١٠٢:٥/٩).

ويفسر ابن حزم ما يعتبره بعض الناس سحراً، وخرقاً للطبيعة، بأنه «لطيفة» لا تخرج عن كونها استفادة من الطبيعة. وليس قلباً لسننها. يقول:

«أما إحالة الأعراض من الغيرات التي تزول بفساد حاملها فقد تكون بالسحر، ومنه طلّسمات كتتنفير بعض الحيوان عن مكان ما فلا يقربه أصلاً، وكإبعاد البرد ببعض الصناعات، وما أشبه هذا.. وأما التخييل بنوع من الخديعة، كسكين مثقوبة النصاب، تدخل فيها السكين في جسد المضروب بها في حيل غير هذه من حيل أرباب العجائب كالحلاج، وأشباهه، فأمر يقدر عليه من تعلمه، وتعلمه ممكن لكل من أراد» (٩/١٤٦:١).

السحر إذن، مجرد استفادة غير واضحة للرائي، من قوانين الطبيعة الجارية على سننها، والتي لا يوجد في هذا العالم، من المخلوقين، من يقدر على خرق نظامها أبداً. إن هذا الفهم للسحر، دعا ابن حزم لتفسير ما قام به سحرة فرعون أمام موسى، يقول:

إنها حيل عظيمة... ولو أمعنوا النظر، وفتّشوها، لوقفوا على الحيلة فيها، وأنها ملئت زئبقاً ولّد فيها تلك الحركات، كما يفعل العجائبي.. وإنما هو تأثير بقوة لتلك الصناعة كما قلنا في الطلسمات، والرقى» (٩/١٠٤:٥).

ويضرب ابن حزم مثلاً لكيفية بعض ذلك بقوله: «وأنا أدري من يطعم الدجاج الزرنوخ، فتخدر، ولا يشك في موتها، ثم يصب في حلوقها الزيت فتقوم صحاحاً» (٩/١٩٢:١) وهكذا كان ابن حزم، معنياً بضبط المشاهدات والتجارب، وتخليصها مما قد يلحق بها من دعوى السحر، والمخرقة. فخرق الطبيعة لا يمكن حصوله إلا من قبل خالقها، وهو لا يفعل ذلك، إلا لتأييد رسول في دعواه، فتكون هذه المعجزة دليلاً على صدق دعوى الرسول. أما غير ذلك فلا.

وبعيداً عن القضايا الدينية الأخيرة، فإن قوانين الطبيعة في نظر ابن حزم ثابتة، لا تبديل فيها، يقول:

«الأمور إنما هي على ما رتبها الله عزَّ وجل، وعلم ما توجد عليه، لا على قضاياكم المخالفة للحسن ولا ننكر أن يكون مقدار ما يفعل فعلاً ما... فإذا زيد فيه، أو نقص منه لم ينفع... وإنما العمدة هنا - على ما شهدت به أوائل العقل والحواس -، من أن الأشياء، إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها» (١٨٧:٥/٩).

لنلاحظ ما يتضمنه هذا النص من ربط المتغيرات الكمية بالكيفية، وتأكيد سنن الطبيعة وثباتها، ودور اللغة في المعرفة. كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ابن حزم يعتبر بعض الأبحاث النفسية تجريبية، إذ أكد مراقبته لسلوك الشواذ من الناس، لمعرفة أسباب هذا الشذوذ، عبر «تفتيش أحوالهم ومراعاتها.. بما يبدو من أحوالهم، ومن مراميهم في كلامهم» (٣٩٧:١/٢)، كما لجأ ابن حزم إلى المشاهدات والتجارب، في إثبات جمسية الهواء، وإنكار الخلاء، والجواهر المدعاة (١٩٣:٥/٩)، وإثبات كروية الأرض، مما أبقي نظريته إلى الطبيعة في أساسها نظرية علمية.

ومن هنا يعرف ابن حزم الطبيعة بأنها «قوة في الشيء، تجري بها كميّاته على ما هو عليه» (٥٨٠:١/٩+٨٧:٣/٩) فالعالم في نظره يتشكّل من كميّات تتداول على أجسام، ليست بدورها، أكثر من أشياء لها طول، وعرض، وعمق، وتستند جميعاً إلى قوّة هي طبيعتها التي تجعل كميّاتها متداولة. وهذا ثابت بالمشاهدة والتجربة وتؤيده أوائل الحسن والعقل، يقول:

«إن للجّمادات والأعراض قوى يظهر بها ما خلق الله تعالى فيها من الأفعال، وفيها «طاقة لها» ونقول فيها قدرة، ولا نمنع من يقول فيها طاقة» (١١٥:٣/٩).

لا يختلف هذا الفهم عن التصوّر العلمي الحديث للطبيعة. مع أنه يفضل استعمال كلمة «قدرة» بدلاً من كلمة «طاقة»؛ لارتباط الطبيعة بوجود الخالق، في حين أن لفظة «طاقة» لا توحى بذلك مثلما توحى لفظة «قدرة». ومع هذا، فإن ابن حزم لا يمنع من استعمال كلمة «طاقة»؛ لأنها تتضمن معنى صحيحاً فيما يتّصل بالطبيعة ذاتها. أما

فيما يتعلّق بالموقف الفلسفي، فإن ابن حزم يربط الطبيعة بما وراءها، فيفضّل استعمال لفظ قدرة. كذلك نظر ابن حزم للطبيعة على أنها طاقة لا تفنى.. إذ أن الفساد عنده، «افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراض وحدوث أعراض آخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة بوجه من الوجوه ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة» (١٨٣،٤/٢)، إن هذا التصوّر دفع بابن حزم للقول بالخلق المستأنف «فإنه تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه» (١٧٤،٢/٩).

ب - مشكلة الاستقراء

يميّز ابن حزم بين الاستقراء التام والناقص، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة، يقول:

«لو قدرنا على تقصي جميع تلك الأشخاص، أولها عن آخرها، حتى نحيط بها علماً، بأنه لم يشذّ عنها منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومه لها... فاما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك. فهذا تكهن من المتحكم به» (٢٩٦،٤/٢).

وبهذا يطرح موضوع مشكلة صحة التعميم، ومشروعية الاستقراء الناقص. ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن حزم يقسم الاستقراء الناقص إلى نوعين: أحدهما علمي موثوق به، والآخر لا سبيل إلى الثقة به. وهو الذي يرفضه ويشنّع على من يستعمله. وهذه نظرة نافذة للاستقراء. فما هو الاستقراء الذي لا سبيل إلى الثقة به، ولا هو بالعلمي المضبوط؟! يقول ابن حزم:

«وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح، وكل متنفس فذو ألّ يتنفس بها... فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة، ولا محيد عنه.. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن تقرّبت أكثر أصناف الحيوان، وجدتها

فيه إلا الجمل فلا مرارة له» (٢٩٦:٤/٢-٢٩٧).

يرى ابن حزم إذن أن بعض الصفات لا بد للموصوف منها، وأنها تلحق به ضرورة؛ لأن الطبيعة تقتضيها. في حين أن بعضاً آخر من الصفات، قد يكون أو لا يكون، ولا يضار الموصوف بشيء إذا غابت. ويفرق ابن حزم بين هذين النوعين بشكل أدق، فيقول:

«فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً، ثم وجود بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما، نتيقنه فيها، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول.. وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما، وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا. فإن كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء، كحكمنا على ما شاهدناه منها كإقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الاقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية. وكإقتضاء طبيعة مني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل.. وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإننا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه» (٣٠٠:٤/٢-٣٠١).

في الأمثلة السابقة، نوع من الاستقراء الناقص يتأسس على ضرورة عقلية، قوامها الحكم بتمائل أفراد النوع الواحد. وبذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم. ومع أن هذا الحكم احتمالي هنا، إلا أنه يعتمد؛ لأن العقل عيّن شروطه بموجب الاوائل. ومثال هذا النوع؛ الاستقراء ضمن دائرة الشبيه التام، أو استقراء أجزاء النوع الواحد، أو أفراد. أما الاستقراء الذي يجمع أنواعاً عدة، ضمن نوع الأنواع، أو الجنس، أو جنس الأجناس، فليس وجود بعض الشبه بين أفراد وأنواعه بمقتضى الاشتراك في الحكم.

الاستقراء المذموم إذاً، لا يعدو كونه «حيلة» اتخذها بعضهم حين سمّاه «قياساً». وهو ينتقل من وحدة الحكم في الصفات المشتركة، إلى وحدته في الصفات غير المشتركة، أو «الحكم لشيء ما بحكم شيء لاجتماعه معه واشتباؤه به في صفة ما لم ينص عليها» (٤١٦:٤). هذا الانتقال غير المشروع يرفضه ابن حزم، ويضرب له مثلاً فيقول:

«غلط في هذا الباب جماعة... فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً
البتة مختاراً إلا جسماً. فقطعوا على أن الفاعل الأول عزّ وجلّ جسم؛
لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلا جسماً» (٢٩٧:٤/٢).

وهذا الاستقراء المذموم هو الذي يطبقه الفقهاء والمتكلمون، ويسمونه قياساً. يقول ابن
حزم:

«إنهم تتبّعوا كل موصوف في العالم. فرأوه إنما استحق ذلك الاسم
بصفة فيه اشتق له من ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك، أن الواحد
الاول عزّ وجلّ، ذو سمع وبصر وحياة، وإرادة، وأنه متكلم لا
يسكت» (٢٩٨:٤/٢).

الإستقراء المذموم إذن خروج عن دائرة النوع، إلى نوع غيره أو «قياس نوع على نوع
آخر» (٤٦٩:٢/٦)، وبموجبه يتم تعميم الحكم المبني على صفات معينة، بحيث يطال
نوعاً آخر، مع أن تباين الأنواع يجعل الطبائع مختلفة. ولذلك يحرص ابن حزم على رده
للمشاهدة، والتجربة. إذ «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقَرّ بما أوجبه العقل، ويقَرّ بما
شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين» (٢٩٩:٤/٢).

ومعنى ذلك، أنه إذا اقتضت الطبيعة الثابتة المطردة، وحدة خصائص أفراد النوع
الواحد. فإن تعميم الحكم بالاستقراء الناقص، على أفراد النوع الواحد، هو ما يوجبه
العقل، وتقرّه المشاهدة الحسية. وبالتالي فهو صحيح. وإن لم نتقرّ كل الافراد، «لأن كل
ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستوٍ، سواء اشتبهها أو لم يشتهها» (٤٦٧:٢/٦). أما إذا
كان الامر خلاف ذلك «فلا يسكن للاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات
التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع بالحكم على ما لا يشاهد، ولا
يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك» (٢٩٩:٤/٢).

وينتقد ابن حزم الفقهاء والمتكلمين؛ لاستعمالهم الاستقراء المذموم، فيقول:

«القياس عند القائلين به، والمبطلين له، أن يحكم بشيء ما بحكم لم

يات به نصّ لشبهه شيئاً آخر ورد فيه ذلك الحكم. وهو باطل كله» (٦/٤٤١)
ذلك «لأن كل ما في العالم فمشبه بعضه لبعض، ولا بد من
وجه أو وجوه ومخالف أيضاً بعضه لبعض ولا بد من وجه أو
وجوه» (٦/٤٨١).

من هنا يتنبّه ابن حزم، إلى أن هذا النوع من الاستدلال، يصحّ به إبطال التماثل في
الحكم لا إثباته. يقول ابن حزم:

«إن هذا الشيء الذي سمّوه استدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء للعلّة
في العلول، يصحّ به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى
وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في
اختلافها» (٢/٣٠٣).

هذا القياس الذي يسمّى تارة، قياس شبه وتمثيل، وتارة أخرى، قياس الغائب
بالشاهد، أو إجراء العلّة في العلول، هو استقراء مذموم. ويختلف عن الاستقراء العلمي
المضبوط، الذي تنتقل به من حكمنا على الجزء أو الفرد، إلى حكمنا على الكل، الذي
يجمع نوعه، يصدق ذلك في الشريعة إذ «أن كلامه (ص) في واحد من النوع حكم منه في
جميع النوع» (٦/٤٦٧). أما الاستقراء الذي تنتقل به من وجود صفات مشتركة
للأنواع، أو الأجناس للحكم عليها بحكم واحد، لمجرد التماثل، أو التشابه، في بعض
الصفات ففاسد. فالقمح مثلاً نوع، وله أفراده المتماثلة ضرورة. وكذلك حال الشعير وهو
غير القمح، وأيضاً فإن الإنسان نوع، والبغال نوع آخر، والحديد نوع، والنحاس نوع..
إلخ.. وتشترك بعض هذه الأنواع في صفات وتختلف فيما عداها. وليس اشتراكها في
بعض الصفات، بموجب اشتراكها في التماثل في الحكم، بل إنه يوجب الاختلاف في
الحكم. يصدق ذلك في الشريعة، «وأما القياس الذي ننكر، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه
بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه» (٦/٤٦٧).

ويخاطب ابن حزم مستعملي هذا الاستقراء بقوله:

«لا قياس بأيديكم إلا مثل هذا، وهو، أن تشبهوا حالاً بحال في الأغلب،
فتحكموا لها بحكم واحد. وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص

والتخصّص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله ﷺ فيما لم يأذن به عزّ وجلّ» (٤٧١:٢/٦).

وهكذا فقياس نوع على نوع بالاستقراء المذموم لا يفيد القطع واليقين مما دعا ابن حزم إلى مهاجمة من يستعمله دون هوادة. يقول:

«لا نعلم في الأرض بعد السوفسطائية أشدّ إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس. فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرم في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر، ليس من نوعه» (٤٧٥:٢/٦).

بيّن مما سبق، أن ابن حزم يدرك ما لهذا القياس من خطورة، في مجالي: العلم والشريعة، فهو يقود لا محالة إلى خروج الأحكام عن العقلانية المنضبطة، لأن اختلاف الأشياء، يوجب أن لا تستوي في الحكم، لمجرد اشتراكها في بعض الصفات بل:

«إن المنفعة عظيمة باختلاف المشاهدات، في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواس معها. وإننا لا ننتفع باستواء المشاهدات، فيما لم توجه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات» (٣٠٣:٤/٢).

أما استواء أفراد النوع الواحد في الحكم، فمما توجه به طبيعة العقل؛ لذا، فهو استقراء محمود، ويستند في قيمته، إلى الأوائل العقلية، التي تقرر أن الشيء هو هو. وبالتالي، فمهما تقرينا أشخاصه، فسيظل على الطبيعة نفسها؛ لأنه شبيه تام، مما يسوغ لنا الحكم على كله بما حكمنا به على بعض أفرادها، إذ الطبيعة واحدة، «ولو أنهم تدبّروا العالم وتفكّروا في طبائعه، وأجناسه، وأنواعه، وفصوله، وخواصه، وأعراضه، لما نطقوا بهذا الهذيان، فإن كانوا يريدون أن يسمّوا جري الطبائع على ما هي عليه قياساً فهذه لغة جديدة» (٤٦٩:٢/٦). في حين أن الاستقراء الذي ينقل الحكم من نوع إلى نوع غيره، فهو تحكم وليس مما تقتضيه «طبيعة العقل» ولا موجب «حكم الكمية». وقد سمّاه بعضهم قياساً، فتحيلوا بذلك إلى تمويهه بالقياس المنطقي، في حين أنه استقراء مذموم. ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«إعلم أن المتقدمين سمّوا المقدمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكّتهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نصّ بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلّالاً، وإجراء للعلّة في العلول» (٢/٣٠٨:٤).

ومع أن أصحاب مثل هذا القياس يواجهون أحياناً بأن بعض الأشياء لا تستوي مع غيرها ويقرون بذلك، إلّا أنهم يفسّرون عدم الاستواء هذا بالشذوذ وخروج الشيء عن أصله.. إلّا أن ابن حزم يفسّر الأمر بطريقة علمية تنقذ الاستقراء المحمود، الذي يقتصر على قياس النوع على نوعه، إذ يقول، «لا تظنّ أن ما خالف صورة نوعه الجامعة له أنه شاذ عن نوعه وأصله فتخطيء، لأنك إذا علمت علل التركيب علمت أنه لم يشذ عن أصله البتة، وإن تلك الزوائد إنما هي زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشخص التام، وكذلك النقص أيضاً، هو نقص مادة العنصر، فهكذا تكون الأصول الصحاح» (٢/٣٠٢:٤).

هكذا كشف ابن حزم عن طبيعة القياس الفقهي الظنية، وبأنه استقراء ناقص مذموم. وأن له خطورته في مجال العلم والشريعة، مبيّناً أن الاستقراء الصحيح، هو العلمي المضبوط ضمن دائرة النوع الواحد، وفي مجال الطبيعيات فقط. حيث إنها تخضع للعلية تماماً، في حين أن التشريع لا يصح فيه التعليل.

ج- مشكلة العلية

لا يقتصر العلم عند ابن حزم، على ما هو عليه الشيء، ولكن على ما هو به أيضاً، فإذا كنّا نقف على ما هو عليه الشيء بالعيان والمشاهدة، فإننا نقف بالمشاهدة والتجربة على ما هو به أو على علّته، لهذا يصرح ابن حزم بأن «العلم: معرفة العلل، والرسوخ فيه، بقدر الرسوخ فيها» (٢/٣٦٩:٤).

ومجال العلة عند ابن حزم، هو الطبيعية فقط. ولا تنسحب على الشريعة، وبالتالي فلا يجوز استعمال لفظ العلة على غير هذا الوجه، يقول: «العلة التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط. وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى» (٣٠٣:٤/٢). «والدليل لا يسمى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها» (١٠٠:٢/٦). ويوضح ابن حزم معنى العلة بقوله:

«اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علته؛ لأن العلة موضوعة للمعلول، والمعلول محمول على العلة، فهما مضافان مضطاران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين. لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه» (٣٧٠:٤/٢).

لكن هذه الضرورة التي تسم العلاقة بين العلة والمعلول، في رأي ابن حزم لا تستمر إلى غير حد. بل إن لها حداً تقف عنده، وهو العناصر الأربعة، ثم الإرادة الإلهية، «فالعلة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى لكون الأشياء كلها، فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علة خاصة لاصقة بالشيء قريبة منه» (٣٩٦:٤/٢). أما أن تستمر السلسلة لاعتبار الله علة أولى، فذلك ما يرفضه، وينتقد الكندي على أساسه. فإن الله ليس داخلاً ضمن سلسلة العلل عنده «فإن قال قائل، فلولا أنه لم تكن العلل ولا المعلولات. قيل له نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علة لذلك. لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها. وفي المعلول معنى الضرورة لعلته» (٣٧٠:٤/٢).

ترتبط العلة عن ابن حزم إذن بالغائية، ومن ثم فإنها ترتبط بتحقيق غرضها فتنتهي بتحقيقه. وتتناقض كلما حققت قدراً من الغرض، إلى أن تنتهي في مبدئها إلى العناصر الأربعة، فالإرادة الإلهية أو المشيئة. لأن ارتباط العلة بالله اختياري بتوسط القول والإرادة (٣٨٢:٤/٢)، فأرادته القول الفصل، ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن، لأنه غير مضطر إلى الإرادة» (٣٨٢:٤/٢).

وإذا قلنا: إن العلة من جنس المعلول، فإن الباري عز وجل لا يسمى علة لأنه «ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة» (٣٧٦:٤/٢). نفهم من هذا أن نظام العلية عند ابن حزم

يبقى طبيعياً، وضمن دائرة العالم. وأن ارتباطه بخارجه يكون بموجب الإرادة الإلهية التي اختار، لأن تسميه الله بأنه علّة تفيد أنه تعالى يخلق مضطراً وهذا ما لا يجوز. فالله «بريء مما يلزم الموضوعات من الضرورة لإيجاد ما لها في القوة إيجاده، (ليس كمثله شيء). هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر، ولذلك لا تلحقه الاسماء المجازية ولا الخفية لحوق اللزوم والتطرد في العقول العالمة به عز وجل» (٢/ ٤٠: ٣٧١). في حين أن المخلوقات جميعاً تخضع لبدأ العلية وفيها الضرورة لبعضها بملاصقة المشيئة الإلهية - والتي هي علّة العلل - لها. وقربها منها، وانفصالها على كل الاحداث الجزئية في العالم.

إن هذا التصوّر يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه كما شاء الله لها. مما يَبقى العناية الإلهية قائمة في العالم لتجري أحداثه كما شيء لها.

الفصل الخامس

المنهج التاريخي عند ابن حزم

المنهج التاريخي عند ابن حزم

نقد المقدمات الإخبارية

يحلل ابن حزم «الخبر» ويبين أهميته في بناء معرفتنا. فيرى أنه حكم «يدخل [فيه] الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان في كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحته تدخل جميع الشرائع، وكل مؤاتٍ في الطبيعيات وغيرها اتفق الناس عليه أو اختلفوا» (١٣٧: ٤/٢).

وهكذا فإن ابن حزم يرى أن الخبر هو تلك القضية، المنقولة شفاهاً، أو كتابة، من شخص إلى آخر. ويشمل ذلك كل معنى أراد القائل، أو الكاتب، أن يتمثله السامع، أو القارئ. سواء أكان هذا المعنى صادقاً أم كاذباً (١٩١: ٤/٢)، وبغض النظر عن الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه. وبهذا يشمل «الخبر» حقل العلم، والشريعة، والتاريخ، والجغرافيا، وأضرابها.. وجميع القضايا التي يمكن أن تصاغ على صورة القضية الخبرية، موجبة كانت أم نافية. أو تكون مكافئة لها في معناها، حتى لو وضعت في صيغة غير خبرية، كالقسم، والشرط، والتعجب، والشك، يقول ابن حزم:

«ظنّ قوم أن القسم، والشرط، والتعجب، والشك، وجوه زائدة على ما ذكرنا. وذلك ظنّ فاسد لأنها واقعة تحت قسم الخبر، وراجعة إليه» (١٣٨: ٤).

بيد أن الخبر لا يشمل عبارات الاستفهام، والنداء، والرغبة، والأمر،
«فهذه الأربعة لا يقع فيها صدق ولا كذب ولا يقوم منها برهان
أول» (١٣٧: ٤/٢).

وما دام الخبر قضية تقبل الصدق أو الكذب، فلا بد من وجود معيار يقرر الخبر
الصادق عن غيره، يقول ابن حزم:

إن «الخبر يصحّ بوجوه: أحدها، أن يكون معلوماً صحّته بأول العقل أو
الحواس، ومنها ما يصحّ برهان يقوم على صحّته من مقدمات تنتج
نتائج على ما يقع في هذا الديوان، [التقريب لحدّ المنطق]، ومنها ما
ينقله صادق قد قام على صدقه برهان مما قدّمنا، أو نقله مصدّقون
بضرورة على ما وقع في غير هذا القول» (١٣٨: ٤/٢).

يفيد هذا النص، أن المقدمات الإخبارية التي تتسق مع الأوائل، ومنتجة بموجبها،
صادقة، وما ينتج عن القضايا المتصلة بالمشاهدات والتجارب صادق أيضاً، وما ينتجه
البرهان على تلك المقدمات صادق كذلك، والخبر الذي يورده «صادق» قام صدقه برهان
صحيح ضرورة، والخبر الذي يورده مجتمعون تواتراً فهو صحيح أيضاً.

من هنا نرى أن صدق الخبر، لا يتوقف على صدق مضمونه، أو مثنه فحسب، بل
وأيضاً على صدق الذي جاء به وراويه، والدليل الذي بموجبه نتحقق من صدق دعواه.

إن الخبر الصادق عند ابن حزم، متسق مع ما قرّره المناهج السابقة، التي سوّغت لنا
الاعتقاد بطبيعة ثابتة مطّردة. وبالتالي فإن الخبر الذي يتسق مع ذلك، ولو غاب عن
مشاهدتنا، أو وقع في الماضي، صادق، لأن الضرورة والطبيعة توجبان صدقه. وهذا هو
دليل صدق مضمون الخبر أو مثنه، يقول ابن حزم:

«إن البرهان قائم على صحّته، وبينا كيفيته وإن الضرورة والطبيعة
توجبان قبوله، وإن به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد، ومن كان قبلنا
من الأشياء، والعلماء، والفلاسفة، والملوك، والوقائع، والتوالييف، ومن
أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس ولا فرق» (١٠٠/ ١: ٩).

هكذا ينبغي التسليم بصدق الخبر، المتسق مع أوائل الحسّ والعقل، والمشاهدات والتجارب. المطابق لقوانين العالم. فكل ما ترتّب من أخبار على ذلك صادق، لأن دليله معه. ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«إن الخبر لا يعلم صحّته بنفسه، ولا يتميّز حقّه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلا بدليل من غيره. فقد صحّ أن المرجوع إليه، حجج العقول وموجباتها. وصحّ أن العقل إنما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدلّ به على حقائق كميّات الأمور الكائنات، وتمييز الحال منها» (٣٠: ١/٦).

فإذا كان المرجوع إليه هو صحيح العقول وموجباتها، فإن المرجوع إليه حقيقة، هو تلك الأوائل الضرورية، والمشاهدات والتجارب. فمن بين الأخبار، تلك العبارات الوصفية التي ينطق بها الناس. إذ إن هذا العبارات قضايا صادقة بالمطابقة بالنسبة إليهم، ومجمع عليها، فهي بالنسبة إلينا خبر ضروري، وعلينا قبوله إذا جاء تواتراً ورجع إلى مشاهدة. ويضرب ابن حزم لهذا النوع من الأخبار أمثلة بقوله:

«كعلمنا أن الفيل موجود ولو لم نره. وإن مصر ومكة في الدنيا.. وكالأخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لا يجد المرء للشك فيه مساعاً عنده أصلاً، وكذلك إن في رأس الإنسان دماغاً وفي بطنه مصراًناً.. وإنما يرجع ذلك إلى قول المشرّحين وقول من رأى رؤوس القتلى مشدوخة، وأجوافهم مخروقة، فصحّ ذلك أيضاً صحة ضرورية وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل» (٢٨٧: ٤/٢).

إذن فلا بد من قبول هذه الأخبار من ذوي الخبرة، والمجمّعين عليها، وتنبؤ عن طبيعة الموجودات على ما هي عليه. كما أنه بالوسع التحقق منها، مما يجعلنا نطمئن لهذا النوع من الأخبار، ولا نرفض قبولها.

وببساطة يمكن القول: إن ابن حزم يطبّق منطق الجهات على المقدمات الإخبارية، ليخرج ببعض المقدمات الصادقة. فمن الأخبار ما ينبغي قبوله، لأنه واجب ضروري، ومنها ما يجب رفضه؛ لأنه في حدّ الممتنع. فإذا ما أخبر أحدهم بالواجب فمن الضرورة

تصديقه. وإذا أخبر بالمتنع، وهو يدعي وجوبه، أو إمكانه، فهو كاذب ضرورة. ويؤكد ابن حزم هذا بقوله:

«إن كل ما كان في عنصر الإمكان. فَأَدْخَلَهُ مُدْخِلٌ فِي عنصر الامتناع بلا برهان، فهو كاذب مبطل، جاهل أو متجاهل، لا سيما إذا أخبر به من قد قام البرهان على صدق خبره. وإنما الشأن في الحال المتنع، الذي تكذّبه الحواس والعيان، أو بديهية العقل، فمن جاء بهذا فإنما جاء ببرهان قاطع على أنه كَذَّابٌ مُفْتَرٍ» (٢٠٧:١/٩).

تتركز المشكلة إذن في «الممكن» من الأخبار الذي لا بد أن يؤيد ببرهان يثبت صدق المخبر بذاته. ذلك أن وجوب الخبر بعد التحقق من إمكانه، يتوقف على صدق ناقله، لأن الخبر أصلاً كان في حدّ الممكن، إذا كان دليل إمكانه قائماً. لكن انتقاله من الإمكان إلى الوجوب هو الذي يحتاج إلى شهادة موثوقة. مما يجعلنا نلجأ إلى طريقة أخرى نتحقق بها من ذلك الوجوب. وقوام هذه الطريقة عند ابن حزم نقل الكافة لخبر بعينه.

نقل الكافة والتواتر

يعتمد ابن حزم على نقل الكافة أو الإجماع. ويرى أن الخبر المنقول على هذا النحو، أصبح واجباً بعد أن كان في حدّ الإمكان. لذلك فهو خبر صحيح لأنه:

«من الحال المتنع، أن يكون خبرٌ - نقله جميع سكان الأرض، أولهم عن آخرهم، إلى كل من حدث بعدهم، عمّا شاهدوه - يخفى حتى لا يعرفه أحد من سكان الأرض، هذا أمر يُعرف كذبه بأول العقل وبديهيته» (١٣٤:١/٩).

وحدّ الكافة، أو الإجماع في مجال الخبر عند ابن حزم اثنان فما فوق (٢٥١:٥/٩). على أن لا يكونا قد تواطأ.. ونقل الكافة بهذا المعنى يوجب العلم الضروري، مما يهيء لنا مقدمات إخبارية، وتاريخية ضرورية. وبهذه الطريقة نتحقق من صدق الإخبار عن الأحداث، والوقائع، والسير، وما غاب عنا من الأشياء ممكنة الوقوع. فابن حزم يرى:

«إن هذه الأشياء، لها طرق توصل إلى صحة اليقين بها، عند من لم يشاهدها، كصحتها عند من شاهدها ولا فرق، وهي نقل الكافة التي قد استشعرت العقول ببدايتها، والنفوس بأول معارفها، إنه لا سبيل إلى جواز الكذب ولا الوهم عليها. وإن ذلك ممتنع فيها. فمن تجاهل ذلك، وأجاز ذلك عليها، خرج عن كل معقول. ولزمه أن لا يصدق، أن من غاب عن بصره من الإنس بأنهم أحياء ناطقون كما شاهد، وأن صورهم على حسب الصورة التي عاين.. إذ لا يعرف أحد أن كل ما غاب عن حسه في مثل كيفية ما شاهد من نوعه إلا نقل الكواف لذلك» (٩/١٤٣١).

نقل الكافة إذن لا بد من قبوله. وإلا لم يعد بوسعنا تصديق أن ما غاب عن حسنا موجود، وأنه حي، وأنه على صفة كذا وكذا، مما تقتضيه الطبائع. ويعرف ابن حزم الكافة بقوله:

«إن الكافة التي يلزم قبول نقلها هي: إما الجماعة التي يوقن أنها لم تتواطأ لتناذب طرقهم وعدم التقائق، وامتناع اتفاق خواطرهم على الخبر، الذي نقلوه عن مشاهدة، أو رجع إلى مشاهدة، ولو أنهم اثنان فصاعداً» (٩/١٢٣١).

نقل هؤلاء الكافة صادق، شريطة أن يرجع ما يذكرونه إلى المشاهدة، وأن لا يكونوا قد تواطأوا.. ولا يوجب هذا أن يكون ناقلاً الخبر، أو ناقلوه، عدولاً، أو غير فساق، أو مسلمين، لأن البهية تقضي بقبول هذا النوع من الاخبار، ولأن من المحال الممتنع، أن ينقل أي منهم الخبر بعينه، وتفصيله، مع أنهم لم يلتقوا، أو يتشاعروا، أو يتساروا. وتوارد الخواطر لا يمكن أن يبلغ إلى حد أن يذكر الواحد منهم الخبر بعينه وتفصيله من اخبار تتصل بالواقع الحسي (٩/٢٥١٤)، مما يقطع بأن كلاً منهم يخبر صادقاً - إذا تطابق ما روه -. لذلك يقرر ابن حزم:

«كل ما نقله من الاخبار اثنان فصاعداً، مفترقان، قد أيقن أنهما لم يجتمعا ولا يتشاعرا، فلم يختلف فيه، فبالضرورة يعلم أنه حق مقطوع

على غيبه.. وبهذا علمنا صحة موت من مات، وولادة من ولد، وعزل من عزل.. والوقائع، والملوك، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ودياناتهم، والعلماء وأقوالهم، والفلاسفة وحكمهم» (٤٢: ١/٩).

بهذا السبيل، يقبل ابن حزم مجريات أحداث التاريخ وما غاب من الوقائع، ويرى أنه لا سبيل إلى إنكار هذا الطريق، للوقوف على المقدمات الإخبارية الصحيحة. ذلك أن:

«ما غاب عنا، أو كان قبلنا، فلا يعرف إلا بالخبر عنه. وخبر التواتر يوجب العلم الضروري: ولا بد، ولو دخلت في نقل التواتر داخلة أو شك، لوجب أن يدخل الشك [في]: هل كان قبلنا خلق أم لا؟ إذ لم نعرف كون الخلق موجوداً قبلنا إلا بالخبر، ومن بلغ ها هنا فقد فارق المعقول» (٧١: ١/١٠).

هكذا يركز قبول الاخبار الحقّة على صدق الخبر ذاته، وإقرار الاوائل، والتجارب له، أو وجود دليل على صدق الكافة الذين رووه. أما صدق خبر الواحد، فله شأن آخر، لاتصاله بالتسليم بصدق الرسالات السماوية، والاحاديث المبلّغة، أو المنقولة عن واحد ينفرد بها.

خبر الواحد (دعوى الرسل)

يقرر ابن حزم، أن بعض الاحداث المتعلقة بالشرائع انتقلت من حدّ الممكن إلى حدّ الواجب، وأنها صحيحة الوقوع تاريخياً، أي صادقة. وإن تكن صحتها هذه لا تتضمن صدق مضمونها، إن تجاوزت الحسن. ويعني هذا، أن وجود الانبياء والرسل ثابت تاريخياً بنقل الكافة، والتواتر، لكن مضمون بعض ما يدعونه من أخبار يتجاوز الحسن، فعلياً أن نتحقق من صدقهم هم، وذلك يتطلب دليلاً، حيث إن ما يذكرونه ليس من نقل الكافة، والتواتر، ويتجاوز الاوائل، والمشاهدات والتجارب، في كثير من مضمونه فسنلوا «برهاناً على صحة ما قالوا فاتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم، ولا يمكن البتة في العقل أن يقدر عليها مخلوق حاشا خالقها.. كقلب عصا حية.. وكإحياء ميت.. وكنبعان الماء من بين يدي إنسان.. فصحّ ضرورة أن الله شهد لهم بما أظهر على أيديهم

بصحة ما اتوا به، وإن الله تعالى صدقهم فيما قالوه» (٧:١/١٠).

من هنا فإن الدليل على صدق ما يقولون هو المعجزة. ولما كانت المعجزة تخرق نظام الطبيعة، وتقلب عينا، وأرفقها الله دعاوهم، في حين لا يمكن لإنسان أن يقوم بذلك الفعل، فإن الضرورة تقتضي تصديق ما يدعون. وإن كان بعض ما يذكرونه متجاوزاً لأوائل العقل والحسن، والتجارب.

إن هذا الحال سمح لابن حزم بقبول المقدمات الشرعية وكل الاخبار الواردة بها وضمتها إلى المقدمات التي تم التحقق منها. فطالما رافقت المعجزة رسولاً فهي الدليل على صدقه. لكن هذا الوضع لا يلغي ما سبق الوثوق به من حقائق أولية، وتجريبية، وإخبارية متواترة، فستظل هذه الحقائق مجتمعة أساساً يستند إليه في المعرفة، لا سيما وأن الحقائق الشرعية، في نظر ابن حزم، لا تخالف أبداً الحقائق المقررة بالمنهج السالفة، وإنما تساندها. يقول ابن حزم:

«معاذ الله أن يأتي كلام الله عز وجل، وكلام نبيه - ص - بما يبطله عيان أو برهان، وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمنون بها» (٢٣٨:٢/٩).

بيد أن ذلك لا يعني أن الشريعة لا تتجاوز مجال العقل والحسن، فهي تخبر عن الغيب، وهو متجاوز، لكنه لا يعارض المعقول الذي تم تقنينه، وإنما يتسق معه. لكن هذا الاتساق يتطلب فهماً صحيحاً للمعقول، ومن ثم فهماً صحيحاً للمنقول، عبر المنهج الأصولي الظاهري، الذي فسره به ابن حزم نصوص الشريعة، وفقاً لكل المناهج التي اصطنع، مما سنورده في مكانه.

نقد التاريخ

هكذا يستند ابن حزم إلى منهجيته النقدية، في إثبات أحداث التاريخ الواجبة، والتي كانت في حدّ الممكن، ليخلص التاريخ مما علق به من أخبار زائفة. فلا يقدم إلا المعلومات الأكيدة التي تصلح لأن تكون مقدمات استدلالية، فيضمنها مؤلفاته في التاريخ - كجوامع

السيرة - الذي يعرض فيه لما يعتبره حقاً في السيرة النبوية - ونقط العروس في تواريخ الخلفاء - الذي يعرض فيه أسماء الخلفاء، ومدداهم، وسيرهم الثابتة - وجمهرة أنساب العرب - ذات الفائدة الواضحة في تتبع الرواة، وغير ذلك من أغراض، «وأمهات الخلفاء»، و«جمل فتوح الإسلام»، وغيرها...

وإذا ما لاحظنا ما ركّز عليه ابن حزم، من الفاظ مثل: «جوامع»، و«جمل»، و«جمهرة»، و«نقط»، أدركنا ما حاول ضبطه واختصاره في تلك الموضوعات التاريخية. إذ كان يعتبر أن معظم الحكايات الشعبية والأساطير التي حيكت، وأوردها المؤرخون في تضاعيف تواريخهم غير مقنعة، ولا تتسق مع المنهجية التي اختطّ، وتعرقل بناء التاريخ على القطع، وبذلك لا تصلح لأن تكون مقدّمات موثوقة حتى يصلح القياس المنطقي عليها. يقول ابن حزم: إن «الطالب للأخبار ينبغي له ألا يشتغل إلا بما أعلمناه بصحته... لا بما أخبرناه ببطلانه، فقد كفيناه التعب في ذلك، وإن أحب التعب، وقف على ما وقفنا عليه من ذلك» (٧٩:٤/٢-٨٠).

استعمل ابن حزم منهجه في نقد التاريخ - لا سيما أخبار التوراة والإنجيل - مما لم يصححه القرآن، ورأى أن كثيراً مما حوته هذه الكتب، وأمثالها، في حدّ الممتنع، ولا يصمد أمام المنهجية التي اختطها، عاقداً المقارنات الواسعة، ومستعملاً الإحصاء، إضافة إلى الأوائل، والمشاهدات والتجارب، والنوادر، لكنه لم يستعمل ما جاء في الشريعة حجة عليهم، وإنما استعمله حجة على من يقرون بالإسلام فحسب (٩٢:١/٦) (٢٩٩:٢/٩) (١٦٩:٥/٩). وخلص من ذلك إلى أن الطريقة البرهانية وحدها هي الطريقة الصحيحة وعليه فإن تاريخ الإسلام هو أصحّ التواريخ؛ لأنه نقل نقل كافة وتواتر، لا سيما بعد تخليصه من الأباطيل الموضوعة والخرافات التي جاءت عبر دعاوى المفسرين وأضرابهم. والتي لا تصمد بالبرهان.

أما أخبار الأمم الأخرى فلم يصلنا الكثير مما يمكن الوثوق به، فلا سبيل إلى القطع بأخبارها (٧٩:٤/٢).

إن هدف ابن حزم مما سبق هو فرز المقدّمات الإخبارية الموثوقة دنيوية كانت أم

دينية، ليتمكن الاستدلال عليها. لذلك نراه ينهض لمجابهة الدعاوى المعارضة، غير المؤسسة على منهجية منضبطة، فينسب ما قالوا به، وادعوه إلى قولهم بالرأي، والتقليد، وعدم إعمال الاجتهاد، فيثور على تلك الآفات، مستعملاً منهج التحليل اللغوي على قاعدة المناهج التي أقرها، ليردهم إلى جادة الطريق.

الفصل السادس

تحليل اللغة عند ابن حزم

تحليل اللغة عند ابن حزم

أ - اللغة عند ابن حزم

نظر ابن حزم إلى الوجود باعتباره نظاماً له حقيقته الموضوعية خارج النفس، وإن الوجود في النفس هو صورة مطابقة له، مما يجعل الظاهر والباطن عنده شيئاً واحداً، يتمظهر بهذين الوجهين. أما الوجه الثالث الذي يتمظهر به هذا الوجود، فهو اللغة باعتبارها تعبر عن معنى ليس هو غير معنى الوجود نفسه. وبمعنى آخر، فإن ابن حزم يرى في اللغة نظاماً يختزن فحسب معاني الوجود أو هو مقر لها، مما يرجع تحديد معنى أي لفظ أو تعبير إلى الطبيعة - تلك التي تمّ تحصيل معرفتها بالمناهج السابقة - ليتيسر فهمه. يقول ابن حزم:

«دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالاسماء المختلفة، فإن وجدنا في اللغة اسماً مشتركاً حققنا المعاني التي تقع تحته، وميّزنا كل معنى بحدوده، التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني حتى يلوح البيان» (٢٣٥:٢/٦).

من هنا جاء ربط ابن حزم بين الصفات والاسماء بقوله: «من لم يعلم صفات الأشياء «المسميات» الموجبة لافتراق أسمائها ويميّز ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفسية، ومز عليها غافلاً عن معرفتها» (٩٤:٤/٢). وأنه لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ» (٢٨٤:٤/٢).

بل يرى ابن حزم - فوق ذلك - أن العلم الإلهي ذاته، هو علم الأشياء «على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على خلاف ما هو عليه، فهو جاهل به» (١٤٧: ٤/٩) (١٥٨: ٥/٩) (٢٢٩: ٥/٩).

وعلم الأشياء على ما هي عليه، مثلما تبدّي بالنظام الطبيعي، والتصور، يتبدّي باللغة. وكذلك بالنص كوجه رابع للبيان. وبالرغم من إقرار ابن حزم بتعدد اللغات، إلا أن هذا التعدد عنده لا يلحق المعنى إذ أن: «المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط.. والأسماء هي الأصوات الظاهرة من المصوتين» (١٠٧: ٤/٢)، وهكذا يوجد انفصال بين اللغة من حيث هي معنى وبين اللغة من حيث هي أصوات وحروف. لكن هذا الانفصال بين الأصوات والمعاني لا يجعل المعاني مختلفة في اللغة.. لأن المعنى يعود إلى الأشياء في الطبيعة، والطبيعة واحدة، ولأنها كذلك أمام جميع البشر، فالمعاني واحدة.

من هذا الربط بين نظام الأشياء، وبين التصور، واللغة كمعنى، والنص، وعلم الله الأعلى في مجال الطبيعة، باعتبارها تطابق بعضها ضرورة، فإن صرف اللغة عن هذا التصور، وما يسمح به، يشكّل عبثاً، ومحاولة تزييف لواقع الأشياء. وإن العودة لهذا الواقع تمكّن من كشف كل تصور زائف، أو تعبير كاذب.

بيد أن اللغة في واقع الحال، تحمل الفاظها وتعابيرها أخطاء كثيرة، تتصل بالآراء، والديانات، والعلوم، وغير ذلك من مسائل. مما دعا ابن حزم أن يعزو ذلك الخلط، إلى عدم إدراك تلك المرجعية للغة. يقول:

«إنما أتت البلية في الآراء والديانات من قبل امتزاج الكلام، والضعف عن تخليص حكم كل شيء لما هو مخصوص به دون غيره» (١٦٢: ٤/٢) ويقول أيضاً: «وقد بيّنا من قبل وبعد أن الآفة العظيمة إنما دخلت على الناس.. من قبل اشتراك الأسماء واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها» (٢٣٥: ٥/٦).

لقد أدّى هذا الاهتمام، المعرفي في أساسه، إلى أن يتبنّى ابن حزم النظرة الظاهرية في

اللغة أيضاً، إذ رأى أن الاسماء موقوفة للتعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه، وعلى صفاته، وما تسمح به من معانٍ، لذلك يقول:

«حمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة، فرض لا يجوز تعديّه،
إلا بنصّ، أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلّها،
والشرائع كلّها، والمعقول كلّها» (٩: ٣/٩). إذن فالألفاظ والتعبيرات التي لا
ترجع إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، كما بينتها المناهج السابقة،
فإنما هي لغة فاسدة.

لكن يلاحظ في النص السابق، أن ابن حزم يعطي امتيازاً لنصوص الشريعة،
والإجماع الشرعي، فيبيح نقل اللغة عن ظاهرها، إذا جاء النقل بنصّ، أو إجماع والمسوغ
لهذا عنده، أن الله خالق كل شيء، فله أن ينسخ ما يشاء وله أن يخرق النظام الدلالي،
كما له أن يفعل في الطبيعة بصنع المعجزات لتأييد الرسل، أعني أن له أن ينقل مقتضى
اللفظ عن موضعه، لأنه خالقه وخالق مسماه (١١٦: ٣/٩) (٢٣١: ٣/٩). بيد أنه لا يجوز
لاحد غير الله أن يفعل ذلك (٤٣٨: ١/٦)، لأنه في هذه الحالة، إنما يتّبع هوى نفسه، وإنما
على كل أحد أن يستخدم اللفظ في موضعه الذي رتب للتعبير عنه، أي أن يلحق الصفة
بموصوفها. وعلى هذا الأساس رفض ابن حزم التأويل رفضاً قاطعاً، بدون نصّ، أو
إجماع، أو برهان، داعياً إلى أن يتقيد الناس بالظاهر (٣٠٠: ٢/٩).

ب - اللغة والمعنى

من هنا جاءت عناية ابن حزم بالمعنى إذ يرى أن اللغة تنقسم إلى ما يدل على معنى،
وما لا يدل على معنى، «فالذي لا يدل على معنى، لا وجه للاشتغال به، لأنه لا يحصل
لنا منه فائدة نفهمها» (١٠٤: ٤/٢). مما يلزم عنه تنحية الألفاظ أو التسميات والاسماء
التي ليس لها مسميات.

إذ تتمثل فائدة الاسماء عنده في كونها: «عبارات وتمييزاً بين المعاني، ليتوصل الناس
بها إلى مراداتهم من المعاني، والأشياء المطلوبة» (١٤٧: ١/١٢).

ولإيضاح هذه النظرة في المعنى، يميّز ابن حزم بين «التسمية» و«الاسم»، و«المسمّى» (١٤٣:٥/٩)، وتتمثّل التسمية عنده بأسماء الأعلام أو «الأسماء المختصة» (١٣٦:٤/٢)، أو ما يقوم مقامها، مما لا يفيد سوى الإشارة، ويمثّل لذلك فيرى، إن تسمية شخص باسم «عبدالله» مثلاً، لا يفيد أن الشخص المسمّى بهذا الاسم عابدٌ لله، أو أن الله لا يبيغضه مثلاً (١٤٣:٥/٩). مثلما هي تسمية «سعيد»، فإنها لا تستلزم مثلاً أن يكون هذا الشخص ليس حزيناً. وبالتالي فالتسميات ليست مشتقة من الصفات، «ولم يقصد بها الإبانة عن صفات مجتمعة في المسمّى دون غيره» (١٣٦:٤/٢). أما الاسم وهو للنوع فما فوقه فلا يفيد سوى تمييز الشيء، أو جملة الأشياء، عن غيرها، لفصل أي معنى عن غيره من المعاني. وقد يكون الاسم مشتقاً، أو غير مشتق (٢/١٣٦:٤) و«المشتركة» و«الترادفة» و«المشتقة» (١٣٥:٤/٢)، وهذه الأخيرة وحدها هي التي يمكن اشتقاق الصفات منها كقولنا ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض.

في حين أن المسمّى وحده، وهو عين الشيء أو ذاته، هو الذي يلحقه المعنى، لأن «اللغة الفاظ يعبر بها عن المسمّيات، وعن المعاني المراد اتمامها» (٤٦:١/٦). والمسمّى هو الذي يختصّ وحده، بالأوصاف والأخبار، دون التسمية ودون الاسم؛ «فالاسماء كلّها غير المسمّيات. لأن المسمّيات، كانت أعياناً قائمة، وذواتاً ثابتة» (١٤٢:٥/٩). «والأوصاف والأخبار كلّها إنما تقع على المسمّيات لا على الأسماء وأن المسميات هي المعاني» (٢/١٨٨:٤).

ترتبط المعاني إذن بالمسمّيات، وهي الأعيان القائمة، والذوات الثابتة، أو الأجسام وكيفياتها. أما التسمية فلا تفيد سوى الإشارة إلى الشيء مفرداً. وأما الاسم فلا يفيد غير فصل المعاني عن بعضها. ف«الإنسان» غير «الحيوان» و«الحجر» غير «الفيل». فإن «سائر الأسماء الواقعة على الأجناس، والأنواع كلّها، فلا اشتقاق لها أصلاً» (٤٢٢:١/٦). باستثناء أسماء الأفعال (١٣٦:٤/٢)، كما ذكرنا.

بيّن مما سبق، أن علينا أن نرجع إلى المسمّى ذاته؛ للحصول على المعاني. وذلك يتطلب تلك المنهجية التي بسطنا، لتمييز الأنواع والأجناس عن بعضها، أي الرجوع إلى

الأوائل والتجارب والأخبار بعد تصحيحها، لا الاكتفاء بإجراء التركيبات النحوية السليمة فحسب. أو إيراد العبارات دون التحقق من واقعيتها، «وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها، أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم، ثم يخبر بعدمها أو عنها بالواجب، وأما مزج الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية» (٩/٢٧٩:٢). «والمعاني إنما هي الأشياء المعبرة عنها فقط» (٩/٣:٢٧١).

إن من الخطأ استنتاج المعنى من التسميات التي ليس لها سوى فائدة إشارية. أو الأسماء التي ليس لها فائدة سوى فصل المعاني عن بعضها. أما التسميات، أو الأسماء التي ليس لها مسمى، مثل «العنقاء» مثلاً (٩/٥:١٥٦). فهي والحالة هذه لا تشير إلى مسمى، لكي يلحقه معنى. فالذي: «ليس له مسمى فإخبارنا بالمعنوم» (٩/٥:١٥٦). و«هذا معدوم لا مدخل له في الحقيقة، واسم لا مسمى تحته» (٩/٥:١٥٧). «وكذلك من ادعى الغول، والعنقاء، والنسناش، وجميع الخرافات، فإن كل ذلك على الدفع والرد والإبطال بلا دليل يكلفه مبطله، وإنما البرهان على من حقق شيئاً من ذلك، أو أوجبه، وهكذا كل دعوى أراد مدعيها إثبات شيء لم يثبت» (٦/١:٧٦).

لقد نظر ابن حزم إلى العالم، على أنه أجسام وكيفياتها، وأن هذه وحدها التسميات، وما سوى هذا من تسميات. أو أسماء ليس لها مسميات، فمعدوم وباطل، ولا يجوز لذلك أن يقع عليه وصف أو خبر. مما يلزم عنه النظر إلى اللغة السليمة باعتبارها، تلك التي تعبر عن الأجسام وكيفياتها، وما تسمح به فحسب (٩/٥:١٩٤). ويلزم عنه تنحية التسميات والأسماء التي ليس لها مسميات، وحذفها، وأن نرتد في تحصيل المعنى، إلى المسميات ذاتها، لا إلى الأسماء، أو التسميات. يقول ابن حزم:

«من لم يعلم صفات الأشياء «المسميات»، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده فقد جهل» (٢/٤:٩٤).

وبهذا فإنه يحيلنا إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، والذي نقف عليه بموجب المناهج التي سبق الحديث عنها؛ لأن «العمدة [هي] على ما شهدت به أوائل العقول والحواس، من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها، وصفاتها، التي تقوم منها

حدودها، وتختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جسم سُمي ماء، فإذا عدمت منه لم يسمى ماء، ولم يكن ماء».

من هنا فلا يجوز أن يسمى المسمى بما لا يخصه، وإنما يتوجب أن يسمى الاسم بما يخصه فحسب. وبذلك يكون نقل الاسم عن مسماه الموضوع له تلاعباً في اللغة والطبيعة، لأن الاسم انضبط عندما تم ضبط الجسم وكيفياته بالنظرة العلمية.

هذا الحال ينطبق على النصوص الدينية؛ لأنها من عند الله، وحيث إن «المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره، حتى يصحّ عندنا أن هذا الاسم مرتب بخلاف هذه الرتبة وأنه مما لا يقع به بيان فيطلب بيانه حينئذ من غيره» (٢٧٠:١/٦)، لذا يجب فهم النصوص الدينية على ظاهرها، الرجوع إلى النظرة العلمية، إلا أن يأتي دليل على أن اللفظ قد صرف عن معناه إلى معنى آخر وهكذا، فإنه: «لا يجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة، إلا أن يأتي به نص فنقف عنده، وندري حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر، وإلا فلا» (٢٨٨:٢/٩).

لكن ابن حزم يسمح، في نصوص أخرى بهذا النقل في حالات أخرى غير النص وهي: الإجماع - وهو هنا إجماع الصحابة - ومن ثم ما قام عليه الدليل من حسن وعقل (٩/٧٣:٣)، حيث يقول: «من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة، بغير نصّ محتمل لها، ولا إجماع من الشريعة، فارق حكم العقول» (٤٠:٣)، ويقول:

«ظنّ قوم بجهلهم، أن قولنا بالدليل، خروج عن النص والإجماع.. مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن، والربوبية، والنبوة، فلم نحتج في إثباتها للنص» (٩٩:٢/٦).

وسبب قبول إجماع الصحابة سنداً لصرف اللفظ عن معناه الظاهر، يردّه ابن حزم إلى أن الصحابة «مجتمعين» يشكّلون في حينه الجهة المخاطبة. وفهمهم المشترك يشكّل فهماً لما هو المراد باللفظ. مما يجعل من فهم بعض ألفاظ الشريعة قصراً على فئة معينة، وزمان ومكان معينين. مما لا يسمح بأن ينسحب فهم عصور أخرى للفظ ما على

عصور غيرها؛ لأن الناس على مرّ الأزمان يصرفون الألفاظ إلى معاني أخرى، لم تكن واردة في الأساس. وربما يذهب المعنى الأصلي، ويضرب ابن حزم لذلك مثلاً بلفظ (الصلاة) «فإن موضوع هذه اللفظة. في لغة العرب «الدعاء» فقط. فأوقعه الله تعالى عزّ وجل على حركات محدودة معدودة من قيام موصوف إلى جهة موصوفة لا تتعدّى» (٢٣٥: ٣/٩). وهذا ما لم يكن ممكناً معرفته إلاً بالإجماع.

ج - رفض القياس، والتعليل في اللغة

بما أن دلالات الألفاظ في اللغة محددة بالسماع، والفهم المشترك، والإصطلاح (٦/٢٧١)، فإنه لا يجوز، في نظر ابن حزم، تضيق النص وتوسيعه بطريق التعليل أو القياس، وإنما تنحصر دلالة اللفظ على ما أقره السماع: «الحق من ذلك أن هكذا سمع [اللفظ] من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها، ونقلها» (٣٠٢: ٤/٢).

تتأسس هذه النظرة إلى اللغة، على كونها توقيفاً. فانه قد علم آدم الأسماء كلّها، ثم تم تداولها بين الناس. وحيث إن النفس مهتأة بالطبع، لتلقّي النظام المعرفي للمعاني، وهي واحدة في جميع اللغات، فبذلك ترجع اللغة إلى السماع، وقبول الطبع لذلك السماع. لهذا رفض ابن حزم القياس، والتعليل، مما ذهبت إليه أبحاث اللغويين؛ لأن ذلك يخرج الفاظ اللغة (النصوص)، وعباراتها عن مدلولاتها الصحيحة، مما يسبب اضطراباً في التصوّر، وبالتالي، في النظرة العلمية للواقع. إلا أن ابن حزم لا ينكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتّى، وعلوق الألفاظ على معاني آخر على سبيل المجاز أو الاتفاق. لكن اختلاف اللغات والألفاظ لا يقود إلى اختلاف المعاني، ولا يغيّرها عن طبيعتها الموضوعية الثابتة (١/٦/٢٧١). وإن لم يقف الناس على هذه المعاني. كلّها أو بعضها إلاً أولاً بأول.

د - التأويل اللغوي

يقرّ ابن حزم تأويل النصوص في حالات ترتد جميعاً إلى الدليل. سواء من نص آخر، أم من إجماع، أم من حسّ وعقل (١٠٠: ٣/٢)، يقول:

«إذا قام دليل على أن لفظاً ما قد نقل عن موضوعه في اللغة، ورتّب في مكان آخر، أن يعتقد ذلك. وأما ما لم يقدّم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتّة» (٢٧١:١/٦).

من أمثلة هذه الألفاظ التي يوجد دليل على نقلها عن ظاهرها، أسماء يعتبرها ابن حزم مترادفة على معنى واحد. مثل «سميع» و«بصير» و«حي» و«جبار» وكل أسماء الصفات الإلهية. فيرى أن أسماء الله تعالى الواردة بالخبر الصحيح ليست أسماء مشتقة، وإنما هي تسميات، أو أسماء علم مرادفة لاسم الجلالة (١٣٩:٤/٢) (٤٠:١/٦)، ويجب أن لا يفهم منها غير ما يفيد لفظ الجلالة نفسه (٤٢٢:١/٦)، لأن الغائب غير الشاهد. وإلاّ قسنا نوعاً على نوع غيره. بل إن الإله ليس نوعاً، وهو متفرد في الوجدانية، وهو «ليس كمثل شيء» مما يجعلنا نبتعد عن تمثيله بمخلوقاته، لجرد استخدام لفظ نعلم مدلوله في الشاهد، في حين لا نعلم مدلوله في الغائب. وإلاّ وقعنا في التشبيه والتجسيد. أما إذا أخذنا بوجهة النظر التي تقول: إنه «سميع لا كسمعنا»، و«بصير لا كبصرنا»، وإن أحواله «مخلوقة وغير مخلوقة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا حق ولا باطل» (٢٥١:٥/٩) (٣٣٧:٢/٩). إلخ. فإن هذا القول يؤدي إلى الخلط في الفهم. لذا فإن اعتبار الصفات مجرد «تسميات» مرادفة لاسم الجلالة أو أسماء أعلام (٣١٤:٢/٩) (٣٢٢)، إرتأى الله أن يسمي نفسه بها، ينقذ الشريعة من التصادم مع العقول في هذه المسألة. كذلك لا يرى ابن حزم التوسع في الاشتقاق واستخدام الأفعال لاشتقاق الأسماء منها، وإلاّ فلنسم الخالق، «كَيِّدًا»، و«مَكْرًا»، و«صِبَاغًا»، و«بِنَاءً»، قياساً على وصف الله لذاته بقوله «وَكَأَيِّدٌ كَيْدًا»، و«مَكْرُ اللَّهِ»، و«السَّمَاءُ بِنِينَاهَا»، وقياساً على صفات السمع والإبصار والحياة (١٠٥:٣/٩) (٣١٧:٢/٩) حيث سمّى نفسه بأنه «سميع»، «بصير»، «حي».

من هنا فله وحده أن يسمي نفسه بما شاء، وليست تحكمه قاعدة في تسمية نفسه بما شاء، وإلاّ وجب أطراد هذه القاعدة في بقية الصفات والأفعال (٣٠٧:٢/٩) وحيث لم يجيء النص بذلك فلا موجب للتعميم باستعمال قياس الغائب على الشاهد، «فلا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال لأنه بخلاف كل ما خلق».

ومن امثلة هذه الاسماء ايضاً تلك «الاسماء المشتركة» التي تفيد الدلالة على أكثر من معنى واحد. فبعض الالفاظ يفيد معنيين، أو أكثر، حسب وروده في السياق. بيد أن المعنى الذي يجب التزامه، هو المعنى الذي يوافق التمييز المعهود عندنا. ما لم يثبت الدليل على أن اللفظ يراد به معنى آخر. يقول ابن حزم:

«إن كل ما كان بخلاف التمييز المعهود عندنا فإنه ليس تمييزاً، وكان هذا ايضاً يعلم بالضرورة، والعيان، والمشاهدة، فقد توجب أنه بخلاف ما يسمى في الشريعة واللغة «نطقاً» و«قولاً» و«تسبيحاً» و«سجوداً»، فقد وجب أنها أسماء مشتركة اتفقت ألفاظها، وأما معانيها فمختلفة» (٦/١٥٣).

إن اللفظاً مثل «نطق الحجارة»، أو «تسبيح الشجر»، أو «سجود النجم»، مثلاً، لا يجوز أن يفهم منها المعنى المختص بالنطق، أو التسبيح، أو السجود، عندنا، لأن الفعل هنا متعلق بنوع غير النوع البشري، وبالتالي، فلا يمكن تفسير هذه الالفاظ بغير اشتراكها في اللفظ دون المعنى. وحيث إننا لا نستطيع أن نفهم للمعنى كما يقول تعالى «ولكن لا تفقهون تسبيحهم» فيجب الوقوف عن صرف معنى لآخر. وإن كان اللفظ واحداً. واستناداً إلى هذا الفهم للاسماء المشتركة، يقدم ابن حزم حلاً لمشكلة الجبر والاختيار، فيرى، «أن الاختيار الذي هو فعل الله تعالى وهو منفي عن من سواه هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به.. وهو أن يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وإذا شاء، وليسست هذه صفة شيء من خلقه. وأما الاختيار الذي أضافه إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط، وهذا هو غاية البيان» (٣٧: ٣/٩).

ومعنى هذا أن الإنسان حرّ في أفعاله ولكن ضمن حدود ما جعله الله ممكناً في قدرته. وعليه، فاخترع الفعل هو من قدرة الله، بينما اختيار فعل دون فعل آخر، هو من فعل الإنسان في نطاق ما لا يتجاوز قدرته وطاقته. فكل الأفعال الاضطرارية لا يقع فيها تكليف. «فالخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه ونفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه لغيره، فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط، وانفرادهم به، والله خالقه فيهم» (٩٥: ٣/٩)، وفعل

الحب ذاته عند ابن حزم من الأفعال الاضطرارية.

ومن أمثلة الالفاظ والعبارات، التي يمكن تأويلها أيضاً، على مقتضى ظاهر اللغة بالدليل، تلك الالفاظ، والعبارات، التي هي على سبيل المجاز، أو الكناية، مما يسمح بنقلها عن معهودها، مثل: «يد الله»، فهي تفيد في السياق «الاستيلاء» على سبيل المجاز كقولنا «المدينة بيد الأمير» ومثل «بأعيننا» التي تفيد في السياق أيضاً «العناية».. إلخ. يقول ابن حزم:

«إن اللفظ مشترك، والمعنى هو ما قام الدليل عليه كما فعلنا في: «النزول»، وفي «الوجه»، و«اليدين»، و«الأعين». وحملنا كل ذلك على أنه حق، بخلاف ما يقع عليه اسم «ينزل» عندنا، واسم «يد» و«عين» عندنا، لأن هذا عندنا في اللغة واقع على الجوارح والنقلة، وهذا منفي عن الله تعالى» (١٥٣: ١/٦).

يستنتج مما سبق، وجوب أخذ ما جاء في الشريعة على ظاهره، وعدم تأويله إلا بدليل، يبقى الأمر على ظاهره (٨٠: ٣/٢)، ولا يصرف الغائب إلى الشاهد، أو يصرف ما لا نعرف إلى ما نعرف. فالتوقف هنا أولى، لأنه من الغيب الذي لا نستطيع إدراكه، بمقتضى إدراكنا المحصور بمعرفة الكيفيات التي هي على شاكلة العقل، مما يبقى قسماً من الشريعة في علم الغيب، «فمدعي التأويل، وتارك الظاهر مدّع لعلم الغيب.. ما لم يتم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ أو إجماع راجع إلى النص المذكور» (٤٢٢: ١/٦). وكل ما مضى من أسماء هو أسماء مشتركة عليها دليل من عقل أو نص أو إجماع، ولهذا جاز تأويلها. ومن هنا فإن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة إلا أن يأتي نص، أو إجماع، أو ضرورة حسن، على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه من ذلك النص، أو الإجماع، أو الضرورة.. وكل ما أبطله برهان ضروري فليس بحق» (٣٠٠: ٢/٩).

بهذا بقي ابن حزم وفياً لظاهريته، وعقلانيته التي قَنَن. ولم يتجاوز - كما ذكر - التجاوز الذي أفرط فيه الفلاسفة، والمتكلمون فخرجوا عن حكم العقل. ولم يقصر ذلك

التقصير الذي يصف النقليين والفقهاء به، فيخرج عن حكم العقل أيضاً. وهكذا، فإنه لا ينبغي استخدام صفة ما، لشيء ما، والقول إنها مشتقة لاستخدامها في التعميم، بحيث إن وجدت في شيء آخر، من نوع آخر، أن يحكم لأجل هذه الصفة، على الشيء الآخر، بكامله، بمثل الحكم الذي حكم فيه على الشيء الاصل. ينطبق هذا على التعليل. لأن الحكم في الشريعة قد يرد شاملاً لنوع بعينه، فلا يوجب أن يطال الحكم نوعاً غيره، لم يشمل النص، وآلا، فكل شيء مشبه لبعضه من وجه، ومختلف من وجوه. وبالتالي، فإن مثل هذا القياس يوجب، في النتيجة، أن يحكم لكل الاشياء بحكم واحد. باعتبار أن بعض صفاتها تتعدى بعضها البعض بالشبه.

إذن فقد جاء تحليل ابن حزم للغة حاسماً ليحد من بناء عوالم غيبية، سواء تلك التي اشادها الفلاسفة والمتكلمون، أم الفقهاء والمفسرون، أم المتصوفة، ولصالح العناية بالشاهد أو الظاهر وتعمقه من خلال الربط بين الطبيعية، والتصوّر، واللغة، والنص، بل وعلم الله، باعتبارها لا تعارض بعضها.. وهكذا اعتبر ابن حزم أن اللغة شبكة من الأربطة الكلامية ومفصلة على حجم النظام الوجودي الواقعي المتمظهر بالأوجه الأربعة السالفة، وكلام الله لا يعارضه، وإن كان يتجاوزه للإخبار عن عالم الغيب. وتبعاً لهذا فإن ما هو جديد في دنيا المعرفة - من غير الأوائل التي تحدث بضرورة قبلية - عليه أن يجد مستنده في الأوائل والقضايا المتسقة معها مما يوسع من دائرة اللغة السليمة بما يصطلح عليه من ألفاظ تعبر عن معاني ترجع إلى الوجود الظاهري الممكن معرفته، والذي يتم تمثله باطنياً في ذات الوقت. والألفاظ عنده مجرد رموز وعلاقتها بالمعنى اعتبارية، ولكن ذلك لا يمنع من أن اللغة فنيته المقبولة التي تسمح بالتأويل المنضبط. وفي الحقيقة لقد تعامل ابن حزم مع اللغة بفهم شمولي، حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، ومستوى اللغة على اللغة أو ما يسميه باب «القول على القول». وله في ذلك آراء قيّمة تجعل من عمله على هذا الصعيد عملاً متميزاً بالأصالة والإثارة. ولقد انعكس ذلك على فهمه للأدب وبناء العبارة عنده. حيث إنه تحرّى الصدق في بنائها، بينما تحرّر من ذلك في مسألة الشعر، وأجاز للشاعر الخروج بل والكذب. مما ينبئ عن فهم دقيق للغة، وأوجه استعمالها في المجالات المختلفة.

الفصل السابع

المنهج الأصولي عند ابن حزم

المنهج الأصولي عند ابن حزم

من المعقول إلى المنقول

مع أن ابن حزم قد انطلق في فلسفته العامة بعقلانية صارمة لم يتجاوزها، فإننا نراه في مجال الدين، مستسلماً للإيمان التام بالمنقول، ويقتد نفسه تقييداً شديداً بظاهر النصوص الدينية، والعمل بأحكامها، رافضاً المذاهب الأخرى، مهاجماً أصولها كالرأي، والاستحسان، والقياس، والتأويل، مما جرّ عليه خصومات الفقهاء فضلاً عن غيرهم.

لقد انتهت ظاهريّة ابن حزم - من حيث عرضنا في السابق - إلى تبني فلسفة، يمكن القول إنها أولت اهتماماً متميّزاً بقضايا فلسفة العلم. وأفضت به، بالدليل، والبرهان، إلى الإيمان بـإله أول، واحد، خالق، حق. «وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره» (٩٦١/٩). ووقف علمه في مجال ما بعد الطبيعة عند ذلك، أي «عند الجهل بصفات الباري» الأخرى (٣٤٥١/٢).

ترى كيف جمع ابن حزم بين العقل والنقل معاً، بين الحكمة والشرعية، بدون أدنى شغف بالتأويل، والذي كان يستعمل بشكل واسع عند غيره في محاولات التوفيق؟

إن محاولات التأويل لم تكن تهدف بالدرجة الأولى، إلّا لجعل الشريعة معقولة على نحو ما... أو على الأقل، فهم أو عقلنة بعض نصوصها المحيرة.. مما دعا المؤولة إلى إضافة عوالم أخرى، وعقول أخرى، وأساليب معرفية أخرى.

يجب أن لا ننسى، أن فلسفة ابن حزم ظاهرية، ولا تحسم قضاياها إلا في مجال الظواهر. وتدينه بالمثل، مؤسس على المنهج الظاهري أيضاً. لهذا، نظر إلى النبوة، والرسالات، باعتبارها ظاهرة تطرح نفسها للمناقشة، للثبوت من أنها حق، أو باطل. واستناداً إلى منهجيته الشاملة، فإن أي دعوى يسندوها برهان، مؤسس على الأوائل حقة، أما إذا أبطلها البرهان فإنها لا تكون من الحق في شيء.

وينطبق هذا التصور على «الرسالات»، و«النبؤات» فما اتسق منها مع المقدمات اليقينية الضرورية حق. وما لا يتسق مع هذه المقدمات باطل. وما دامت الشريعة الإسلامية - في نظره - متسقة مع ما سبق تقريره، «ووجدنا فيها التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس» (٦/٦٤١). فإنها حق بتمامها. ويعبر ابن حزم عن هذه الفكرة، فيقول:

«لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية، وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا..، أن لا يقدم منها إلا على ما أوجبه مقدمات مقبولة عن مثلها حتى تبلغ أوائل العقل والحسن» (٢/٣٠٨:٤).

بل إنه يقدم هذه المعرفة أي المعرفة العلمية البرهانية على المعرفة الشرعية، فهذه الأخيرة لا تصح إلا بها، يقول، «يلزم المرء إذا أحكم ما ذكرنا - أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا هل العالم محدث أو لم يزل، وذلك قائم في إحصاء العدد لازمانه وعدد أشخاصه وأنواعه. نظر هل له محدث أولاً محدث له، فإذا حصل له أنه محدث لم يزل وهذا قائم من باب الفضائل من حدود المنطق، نظر هل المحدث واحد أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحد.. نظر هل النبوة ممكنة، أو واجبة، أو ممتنعة.. نظر إلى النبوات التي اقتربت عليها الملل.. [ثم] سلم الأمر إلى من صحت البراهين بنبوته - فهذا طريق الخلاص وشارع النجاة» (٢/٧٤:٤).

ولكن كيف يتحقق ابن حزم من صدق شيء، مما جاءت به الرسالات، وفي مقدماتها الشريعة الإسلامية؟!..

إن الأصل الضروري الذي ترد إليه دعاوى الرسائل هو وجود الله، حيث تؤكد أنها صادرة عنه، ناطقة باسمه. وابن حزم قد استدلل على وجود الله، ووصفه بموجب هذا الاستدلال بأنه، أول، واحد، خالق، حق، وأنه كَلَى القدرة يفعل ما يشاء، وأنه محدث العالم، يتدخل فيه وقت يشاء لأنه خالقه.

ويتقدم ابن حزم لتفسير ضرورة الاعتقاد بمبدأ أول الوجود من النظر في الوجود نفسه وباعتماد القضايا التي سبق بيانها، مقدماً أدلة عدة* على وجود الله منها:

١ . دليل العلوية أو (المؤثر):

يرى ابن حزم «أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون، كل جزء من أجزائه في مكان الذي يليه، والآخر مع المؤثر من باب المضاف، فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر، وأن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، فوجب أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها.. ومعنى قولنا إن الأثر والمؤثر فيه من باب المضاف، إنما هو أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثراً ولا بد» (٨٦:١/٩).

إنه دليل العلوية، ولكن ابن حزم يكتفه مع نظريته السابقة إلى العلوية، لذلك يفضل هنا استعمال تسمية «المؤثر» بدلاً من العلة، موسطاً الأثر بينه وبين «المؤثر فيه»، لأن الله ليس علة، وإنما العلة هي «الإرادة» أو الكلمة كما سبق أن أوضحنا، وهذه الإرادة تفسر عملية الاختيار الإلهي، وليس بينها وبين قائلها ضرورة يحتاجها القائل، في حين تكون الكلمة محتاجة إليه ضرورة فلا يلزم القائل أن ينطق بكلمة دون أخرى، ولكن الكلمة إذا تمت، مهما يكن شأنها، ستكون محتاجة إلى قائل وسيترتب عليها أن تبدأ سلسلة معانيها إلى وقائع وأحداث، فيكون كل ما في السلسلة محتاجاً إليها وتكون هي محتاجة إليه لتتم، في حين لا يلزم ذلك من اختارها بشيء، إذ أنه يملك أن يختار غيرها إذا أراد. إذاً فنحن أمام هذا الدليل أمام دليل علوية مكثف على أصول شرعية. (كن فيكون) وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً.

* نكتفي هنا بإيراد دليلين فقط من الأدلة التي يقدمها ابن حزم على وجود الله.

ب - دليل تناهي الوجود:

ويقدم ابن حزم دليلاً آخر هو دليل تناهي الوجود فيقول:

«معرفة حقيقة ذلك قريبة جداً لصحة البرهان الحسي الضروري المشاهد على تناهي عدد الأشخاص النامية من كل نوع من أنواع الحيوان والنبات، فإن أشخاص نوعين أكثر عدداً بلا شك من أشخاص أحد ذينك النوعين، فإذا لا شك في هذا عند أحد فقد ثبت أن المبدأ في وجود كل عدد مُتناهٍ، فقد وجب لها المبدأ ضرورة ولا بد، وإن زمان وجود الفلك الكلي بكل ما فيه يزيد عدد ساعاته بما يأتي منه، وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قبل الزيادة فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة عما صار إليه بتلك الزيادة، ولا شك في أن الزيادة والنقص لا يمكن وجودهما إلا في ذي نهاية ومبدأ، فصح المبدأ للعالم ضرورة وصح أنه محدث مبتدأ والله أعلم» (١٣٥:٣/٢).

ويقول أيضاً:

«إن العالم بكل ما فيه ذو زمان لم ينفك عنه قط، ولا يتوهم ولا يمكن أن يخلو العالم من زمان، ومعنى الزمان، هو بقاء الجسم متحركاً أو ساكناً ومدة وجود العرض في الجسم. وإذا كان الزمان كما ذكرنا فهو معدود، ويزيد بمروره ودوامه، والزيادة لا تكون البتة إلا في ذي مبدأ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والعدد أيضاً ذو مبدأ.. والكل ليس هو شيئاً غير أجزائه، وأجزاؤه ذات مبدأ، فهو كله ذو مبدأ ضرورة.. والعالم كله جوهره وعرضه ذو مبدأ، وإذا هو ذو مبدأ فهو مُحدث، والمحدث يقتضي مُحدثاً بالضرورة، إذ لا يتوهم أصلاً ولا يمكن محدث إلا وله محدث، فالعالم مخلوق وله خالق لم يزل وهو ملك كل ما خلق فهو إله كل ما خلق ومخترعه» (٢٢:١/٥) إذاً يضيف ابن حزم من خلال بحثه في الزمان، والكم، والمكان أدلة على أن العالم متناهٍ وبذلك فهو محدث، وإن فلا بُدَّ له من محدث.. كما يستخدم ابن حزم مقولة الكيف والكم معاً ليسند دليل التناهي ومن ثم إثبات أن العالم محدث. يقول:

«الأنواع والأجناس كما ذكرنا محصورة متناهية، وكل ما خرج من الأشخاص إلى حدٍ

الفعل فقد حصره العدد لأنه ذو مبدأ، وكل ما حصره العدد فمثناه ضرورة، فجميع المعاني، من الأعراض وغيرها، محصورة.. وليس قصور قوانا عن إحصاء عدد ما في العالم بمعارض على وجود النهاية في جميع الأشخاص (١٢٨: ٣/٩).

إذن فثمة أدلة على وجود الله يتوصل بها ابن حزم إلى إثبات وجوده. بيد أن ذلك لا يعني التماذي في محاولة البحث فيه وتعيين ماهيته.. والوقوف على كنه ما هو فوق العقل. ولم يكن من جنس العقل (الذي هو عرض) فالعقل لا يعرف إلا في مجال الكيفيات مثله كما سبق أن أشرنا.. ولذلك يقول ابن حزم - حين يتناول موضوع الألوهية من الجانب العقلي وليس النقلي: «الذي نقول به، وبالله تعالى التوفيق، أن له تعالى ماهية هي أنية نفسها وأنه لا جواب لمن سال ما هو الباري».

إذن فليس بوسع العقل سوى الاستدلال على وجود الله دون البحث في ماهيته لأنه تعالى، مُتعالٍ على العقل، وإلا كان كيفية أو كان مساوياً لبقية الموجودات التي هي من مجال العقل، ولذلك يستلزم هذا الموقف العكس، فبدلاً من قياس الغائب بالشاهد، فإن نفي المشكلة أولى بكل الوجوه، فالباري تعالى:

«لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه، ولا يجري مجرى خلقه في معنى ولا حكم، وذكرنا أيضاً فيه إبطال قول من قال بتسمية الباري حياً، أو حكيماً، أو قادراً، أو غير ذلك من سائر الصفات من جهة الاستدلال، حاشا أربعة أسماء فقط وهي: الأول، الواحد، الخالق، الحق، فقط. وهذه هي الأسماء التي لا يستحقها شيء في العالم غيره» (٩/٩٦١).

ولكن لماذا يقتصر ابن حزم على تسمية الله - من جهة الاستدلال - بهذه الأسماء الأربع؟!

يرى ابن حزم أن هذه الصفات الأربع ليست تنطبق على كائن من جسم أو عرض، ووجودها ضروري، مع أنه لا كائن مخلوقاً أو محدثاً يتصف بها، مما يجعلها مختصة بالباري وحده. يقول ابن حزم:

«لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود، ففتشنا العالم كله، هل نجد فيه واحداً فلم نجده أصلاً، لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد، فإذا لا بد من واحد في العالم، فالواحد غير العالم، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم، فهو الواحد الذي لا يتكرر ولا واحد سواه فوجدنا العالم محدثاً كما وصفنا... ولا بد من أول إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً، ووجود الثاني يقتضي وجود الأول ولا بد، والثاني موجود، فالأول موجود، ففتشنا العالم كله عن أول لم يزل فلم نجده، لأنه كله محدث، لم يكن ثم كونه مبتدئ، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم ومحدثه» (٣١٥:٤/٢).

هكذا يعتمد ابن حزم، في كل اتجاه يتجه، مبدأ حدوث العالم وتناهيه، مما يقود إلى وجود محدث أول واحد خالق حق، لأن هذه الصفات تستلزم وجود العالم في حين أنها ليس متضمنة فيه. وجلّ ما يستطيعه العقل، هو أن ينظر في الشاهد، ليرى أن الله تعالى خلافاً له من جميع الوجوه. وكامل التمايز عنه لذلك يقول ابن حزم:

«بل ما دلّ الشاهد إلا بأنه تعالى بخلاف خلقه من جميع الوجوه وحاشا أن يكون الله عزّ وجلّ غائباً عناً، بل هو مشاهد بالعقل كما نشاهد بالحواس كل حاضر، ولا فرق بين صحة معرفتنا به عزّ وجلّ بالمشاهدة بضرورة العقل وبين معرفتنا بسائر ما نشاهده» (١٠٩:٣/٩).

إذن فالضرورة العقلية الاستدلالية تحتمّ تقرير وجود الله، وأنه بخلاف خلقه من كل الوجوه. «ليس كمثله شيء» فهو أول وهي تاليه، وهو واحد وهي كثيرة، وهو خالق وهي مخلوقة، وهو حقّ وهي حقّ به.

ها هنا يختتم العقل نشاطه في مجال الألوهية ولا يعود قادراً على أن ينفذ إلى مجال يمارس دوراً فيه. حيث يقف العلم عند «الجهل بصفاته تعالى» (٣٤٥:١/٢). فالله «لا يحيط به العقل من جهة التمثيل ويدركه من جهة الدليل» (٣٩٤:٤/٢).

وهكذا فليس أمامنا من ميتافيزيقا تقليدية تنهب إلى إشادة أبنية فيما وراء العالم أو خارجه، وإنما نحن أمام ميتافيزيقا محددة جداً.. فمن أين بدا للفلاسفة إذن أن يشيدوا

عوالهم الميتافيزيقية المختلفة ١٩..

سؤال طرحه فلسفة ابن حزم على كل من ساهم في تشييد أبنية لعوالم مجرّدة، وعوالم مفارقة، بطرق وأساليب يعتبرونها برهانية، وهي ليست من البرهان في شيء... فليس أمامنا - في نظر ابن حزم - سوى الظواهر وما تسمح به من معارف أو علوم لها مناهجها المضبوطة ومن ثم الاستدلال عليها، لنصل إلى أن الظواهر ذات نهاية ومحدثة ومن ثم فلا بد لها من محدث يمكن وصفه بالصفات الأربع فحسب. من جهة الاستدلال فقط (٣٣٩: ٢/٩)، في حين أن الاستدلال في باقي الصفات لا وجه له لأنه سيعتمد قياس الغائب بالشاهد، بينما الاستدلال في هذه الصفات الأربع مشروع لأنه ينفي الماثلة تماماً.

هذه النظرة الحزمية، على صرامتها، إذ انتهت استدلالاً إلى هذا الحد لم تكن تستغن بنفسها وتستقل، لتقفّل الباب على نفسها، فالباب ما زال مشرعاً، بل هي قد شرعته بنفسها أمام كل دعوى يمكن لها أن تصمد بالدليل والبرهان، واستطاعت أن تقدّم لها أساساً موثقاً، شريطة أن لا يعارض ما سلف، وأن يكون دليلها معها..

وفي واقع الحال فإن ثمة دعاوى كثيرة نقدّم ابن حزم جميعاً ليبطلها.. لكنه وقف عند دعوى النبوة والرسالات، والملل والنحل، ليتقصّى دعاواها، ومن ثم ليحتفظ فحسب بما جاء في الشريعة الإسلامية وبعض الشرائع الأخرى. فكيف قبل ابن حزم الشريعة!

ج - دليل النبوة (التواتر والمعجزة)

إن السؤال الذي يطرح نفسه: من تكرر ظاهرة المعجزات، والرسالات، والأنبياء، الثابت وجودهم تاريخياً، بموجب الأخبار المتواترة، هو هل تدخل النبوة في باب الممتنع عقلاً، أم في باب الممكن؟

يرى ابن حزم أن النبوة تدخل في باب الممكن العقلي. ودليله على ذلك «أنها ممكنة بالقوة بما يوجب أن محدث العالم مختار لا يعجز عن شيء» (٧٤٤: ٢).

وإذن، فإن معنى الإمكان العقلي للنبوة متضمّن في معنى اختيار الكائن اللامتناهي القدرة. والذي لا يعجزه شيء. وبالتالي فليست النبوة مما يعارض المعقول إن وجدت.

لكن هذا لا يعني أن النبوة قد حدثت واقعياً، وانتقلت لتكون واجبة، بعد أن كانت ممكنة عقلاً وحسب، فهذا مما يحتاج إلى دليل.

ودليل ابن حزم على أن النبوة وجبت يستقيه من الخبر المتواتر، فبهذا السبيل تحققنا تاريخياً من وجود أنبياء أو على الأقل إدعائهم للنبوة.

يستند ابن حزم على حصول النبوة وأنها وجبت، بثاكيده الخبر الموثوق لذلك، إذ يقول:

«بنقل التواتر صح أن قوماً من الناس، أتوا أهل زمانهم يذكرون، أن الله تعالى خلق الخلق، وأوصى إليهم يأمرهم بإنذار قومهم بأوامر ألزمهم الله تعالى إياها، فسنلوا برهاناً على صحة ما قالوا، فأتوا بأعمال هي خلاف لطباع ما في العالم [و] لا يمكن البتة في العقل، أن يقدر عليها مخلوق، حاشا خالقها الذي ابتدعها كما شاء» (٧:١/١٠).

وإذن فإن التثبت من وجود الأنبياء يتم بتواتر الخبر عنهم، فوجودهم التاريخي حقيقة واقعة، بيد أن التثبت من كونهم أنبياء بالفعل فدليله «المعجزة»، فحيث ثبت بالتواتر، وجود الرسل، ومصاحبة المعجزات لهم، التي تخرق الطباع، وتحيل المتنوع في قدرة البشر ممكناً، بل واجباً، فلا بدّ من ربط هذا الخرق بمن يقدر عليه، يقول ابن حزم:

«علمنا بكل ما قدمنا، من أنه تعالى مرتّب هذه المراتب التي في العالم، ومجريها على طبائعها المعلومة منّا، الموجودة عندنا، وأنه لا فاعل على الحقيقة غيره تعالى، ثم رأينا خلافاً لهذه الرتب والطباع قد ظهرت، ووجدنا طبائع قد أحييت، وأشياء في حدّ المتنوع قد وجبت ووجدت، كصخرة انقلبت عن ناقة، وعصا انقلبت حيّة، وميت أحياء إنسان، ومئين من الناس رووا وتوضأوا كلّهم من ماء يسير في قدح صغير يضيّق عن بسط اليد فيه، لا مادة له. فعلمنا أن محيل هذه الطباع، وفاعل هذه المعجزات، هو الأول الذي أحدث كل شيء» (١٤٢:١/٩).

وهكذا فإنه ما دام أن المعجزات قد حدثت بنقل الكافة، (كما يرى ابن حزم)، وقد صاحبت هذه المعجزات الرسل تأييداً لهم، وإنها تحيل طبيعة ليس في مقدور البشر

إحالتها، بل ذلك لله وحده لأنه خالقها، فهذا دليل على أن من رافقت دعواه المعجزات صادق فيما يخبر به. وليس من داع بعد ذلك لجدد الرسالة التي جاؤوا بها؛ لأننا قد استوثقنا من صدق الرسل بشهادة ربههم لهم، بموجب المعجزات التي فعلها لتأييدهم فيما يدعون.

إن هذا الموقف يقتضي النظر إلى علم النبوة، أو جملة المعارف التي يأتون بها، على أنها من عند الله بسبب من دليل المعجزة*. فهم والحالة هذه حصلوا عليها لا بتعلم أو تنقل في طلب العلم، وإنما بضرب من الهبة أو المنحة الإلهية التي يخص بها الله من شاء من عباده، يقول ابن حزم:

«النبوة في قوم خصهم الله في بعض الأماكن بالفضيلة لا لعلّة إلا أنه تعالى شاء ذلك فعلمهم العلم دون تعلم ولا يتنقل في مراتبه ولا طالباً له» (١٨٢/١).

بيد أن هذا العلم الإلهي لا يعارض العلم البشري الثابت وإن تجاوزه بما هو غيب. ومن هنا عمل ابن حزم على فهم نصوص الشريعة المتعلقة بالشاهد بما يوافق هذه المعرفة البشرية الثابتة، مما اقتضى النظرة الظاهرية في الشريعة.

علينا الآن أن نتحقق من أن الذي بين أيدينا، من رسالات الأنبياء، وأفعالهم، وأقوالهم، هو ذاته الذي جاؤوا به، مما يستلزم وجود منهج نفرز به ما هو حقّ مما ينسب إليهم مما ليس بحق.

إن ما نقل عن الأنبياء، قد تعرّض لسبب أو آخر للتحريف، أو التبديل، أو سوء

* ثمة سؤال يتبادر إلى الذهن في هذا المجال نتيجة هذا التحويل المطلق على المعجزة، وهو إذا لم يكن من طريق لإثبات الشريعة سوى المعجزة، فهل إذا لم يعد بوسعنا قبول الدين على أنه صادر عن الله: إن المعجزة ممكنة قوة، لكنها في الوقت نفسه ممكنة ضعف في إثبات ألوهية الدين. ومن هنا جاء تأكيد بعض للتدوين أن الشريعة تثبت بالمعجزة، بينما رفض بعضهم الآخر الأخذ بهذا. وثمة مشكلة أخرى منهجية في دعوى ابن حزم السابقة وهي، أنه لم يتم الدليل على تواتر خروج الناقة من الصخرة، وغيرها من المعجزات، ولم يثبت صحة هذا الخبر التاريخي، فهل اعتبر ورود مثل هذه الأخبار في الكتب السماوية بديلاً كافياً عن الإثبات المنهجي المطلوب؟ إن هذا يخالف ما التزم ابن حزم حيث يقول: «لسنا... نصح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكنا مبطلين الحقائق، ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت فيه شيء أصلاً» (٦٤: ١/٦).

الفهم، مما أوجب عند ابن حزم نقد ما جاء في التوراة، والإنجيل، وبعض الأحاديث المروية عن الرسول.

ينتقد ابن حزم التوراة، والإنجيل، فيرى أن أكثر ما فيها في غاية الفساد، والتناقض لأنها تتضمن محالاً. وهذا هو حال الديانات، والعقائد الدينية الأخرى، كالمثانية، والمجوسية، والصابئة (١٣٩:٣/٢). ثم يقول:

«لم يبق إلا محمد (ص) وملته، وهو الذي كتابه منقول نقل كواف من عنده إلينا بخلاف نقل الإنجيل.. وبخلاف نقل التوراة.. وأعلامه منقولة كذلك في الكتاب.. وكشفه القمر إذ سأله آية.. مع براءة كتابه المنزل عليه من كل كذب، ومن كل مناقضة، ومن كل محال، فصحت نبوته صحة لا مريّة فيها، لأنها لم تكن قطّ منقطعة، ولا طرفة عين، ولا كانت عند خاص دون عام، بل منقولة من بين المشرق والمغرب، فإذا صحّ كل هذا، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره، إلّا بطلب معرفة ما ينجيّه في معاده» (١٣٩:٣/٢).

هكذا بعد نقد الكتب الدينية المختلفة، يتوصّل ابن حزم، إلى أن الشريعة الإسلامية (القرآن، والسنة الصحيحة) وحدها التي لم يلحقها التبديل والتحريف، فيؤمن بها. لا سيّما أنها ليست متناقضة ولا محال فيها.

ولتبقى الشريعة الإسلامية صافية، وخالصة من كل إضافة أو سوء فهم، أو تحريف، فلا بدّ من فرز أصولها على الثقة، ومن ثم اعتماد منهجية منضبطة في تفسيرها. وبيان مدى اتساقها مع الأوائل وما سمح به البرهان.

يقتضي العمل السابق، الاحتفاظ فحسب، بالقرآن، والسنة الصحيحة، واعتبارهما في مقام واحد، وضمّهما إلى المقدمات السابقة، والاستدلال عليهما جنباً إلى جنب.

ولا يفرّق ابن حزم بين القرآن، والسنة، في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة. يقول:

«القرآن، والخبر الصحيح، بعضهما مضافاً لبعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة

لهما، لما قدّمناه آنفاً... ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلُّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ (٩٤:١/٦).

إن لهذه النظرة ما يبررها في تصوّر ابن حزم، ذلك أن الأصل في تصديق الرسالة «صدق الرسول» الذي وثقنا بكلامه، بشهادة ربّه له بموجب المعجزة، وبما أن الامر كذلك، وأن الرسالة ذاتها قد أوجبت، أن الرسول لا ينطق عن الهوى إن هو إلاّ وحىّ يوحي، فلا فرق بين القرآن والسنة الصحيحة، من حيث وجوب اخذهما على محمل واحد، فهما يصدران عن الشخص نفسه، أي الرسول، وهو مؤتمن. مما يترتب عليه أن يكون لكل منهما القيمة نفسها في الاحكام، وفي الناسخ والمنسوخ أيضاً، «لأنه ليس شيء من كلامه عليه السلام أولى بالقبول من بعض، بل الكل واجب قبوله، ولا تعارض في شيء منه لأنه كلّ من عند الله. فصحّ بهذا ما قلنا من ضمّ ما يوجد في النصوص ضمّاً واحداً وقبوله كله، وإضافته بعضه إلى بعض» (١٤٦:٣/٢).

واستناداً إلى الموقف السابق، علّق ابن حزم جميع الآراء المضافة إلى نصّ القرآن والحديث سواء أكانت رأياً، أم تقليداً، أم قياساً، أم استحساناً، أم تأويلاً فاسداً... إلخ.. كما سيأتي.

ينطلق ابن حزم، مما انتهى إليه في نظريته الظاهرية المرجعية، متجاوزاً بذلك الخلاف في الاجتهادات، ووجهات النظر التي الحقها رجال الدين بالشرعية (٢٩١:٢/٩) ثم ليلتفت إلى ما في الدين من «غيوب» وأخبار، عن «كائنات» تتجاوز العقول عندنا «كالجن»، و«الشياطين»، ووجود «الجنة»، و«النار»، فيثبتها باعتبارها متجاوزة للعقل، دون أن يكون هذا التجاوز تناقضاً. يقول:

«[إن] هذه غيوب لا دليل لنا على المراد بها، لكنّا نقول (آمنا به كل من عند ربّنا)، وكل ما قاله الله تعالى حقّ ليس فيه شيء منافياً للعقول، بل هو كلّ قبل أن يخبرنا الله به في حدّ الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر الله به عزّ وجلّ صار واجباً حقّاً يقيناً» (٢٩١:٢/٩).

وبالنسبة للملائكة، والجان فإننا:

«لم ندرك بالحواس، ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم، لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها.. ولا فرق بين أن يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء، فيسكنهم الأرض والهواء والماء، وبين أن يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء، فيسكنهم الهواء والنار والأرض، بل كل ذلك سواء ممكن في قدرة الله لكن لما أخبرت الرسل... على وجود الجن في العالم وجب ضرورة العلم بخلقهم ووجودهم» (١١١:٥/٩).

وهكذا، فإن من المقبول عند ابن حزم، وجود ما يتجاوز العقول في الدين، بشرط ألا يتعارض معه، ولا يكون ممتنعاً، ولا محالاً. والمرجع إليه فيما يتجاوز العقول خبر النبي وحده، إذ أن «هذه أمور لا يمكن أن تعرف البتة، إلا بخبر صحيح عن رسول الله (ص)» (١١٣:٥/٩). كذلك هو حال الأوامر والنواهي الواردة في الشريعة يجب قبولها «لأن ما عند الله عزّ وجلّ من إلزام لا يعرف البتة إلا بالإلزام من عنده تعالى إلى رسول من خلقه يشهد له تعالى بالمعجزات، وإما بما يضعه الله عزّ وجلّ في العقول» (٢٦٠:٥/٩).

وهكذا يتمسك ابن حزم بظاهريته. فبما أن المعرفة البشرية محدودة بمعرفة الأجسام وكيفياتها ومعرفة أنها محدثة، وأن لها محدثها، فإن ما يتجاوز هذا من دعاوى بشرية مرفوض إلا دعاوى الرسل، فإنه يجب الأخذ بها وقبولها، بسبب من دليل المعجزة، شريطة أن يتم حصر النصوص التي تشكل شريعة أيّ منهم، والتثبت منها. والتوقف عن محاولة تاويل ما يتجاوز العقول على غير بصيرة، منتبهاً إلى استبعاد حجة المؤولة الرئيسة من نصّ شرعي، فيضبط قراءة الآية الكريمة ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ على الوقف، ثم استئناف القراءة ﴿والراسخون في العلم يقولون كل من عند ربنا آمنا به﴾ رافضاً قراءة المؤولة الذين يرون أن تفهم الآية على أن الراسخين في العلم يشاركون الله سبحانه وتعالى التأويل، وبالتالي فإن لهم الرخصة فيه من نصّ شرعي. لكن ابن حزم يرفض ذلك ويرى أن التأويل مسألة ترد إلى الدليل كما أسلفنا ومقيدة بالبرهان من ضرورة حسن، أو عقل، أو إجماع، أو نصّ.

هـ - أقسام الأصول:

تهدف النظرة السابقة، فيما أرى، إلى إنقاذ المعقول والمنقول معاً، وتخليص العلم من برائن ما يضاف إلى الشرائع، من آراء وتاويلات، تضخّي بالمعقول من جهة، وتدخل المنقول في متاهات لا حصر لها، بحيث تصبح مرتعاً لكل هوى، كما يرى ابن حزم من جهة أخرى. من هنا حدّد ابن حزم أصول الشريعة فقال:

«أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلّا منها وإنها أربعة، وهي: نصّ القرآن، ونصّ كلام رسول الله (صلعم) ... وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً» (٦٩: ١/٦).

والقرآن معلوم بذاته، ونصوصه محصورة، وهو موثوق الصحة بالتواتر، والإجماع، لكن السنة والأحاديث المنسوبة إلى الرسول ليست كذلك، ومن هنا اهتم ابن حزم بعلم الحديث حتى نال فيه - كما يقول ابن خلدون - رتبة عالية، وسعى إلى بناء السنّة على القطع، لأن الحديث جزء من الشريعة، مثل القرآن تماماً، وتتوقف على الأحاديث صحّة الكثير من الأحكام.. ومن هنا جاء اهتمام ابن حزم بالزائد من الحديثين من التي لم تبطل بدليل تحوطاً من أن ينقص من الشريعة شيء. ورد بعض الأحاديث التي لم تصمد للشروط التي اشترط، تحوطاً من أن يزداد في الشريعة ما ليس منها. وقد فعل ابن حزم هذا بالاستناد إلى نصوص شرعية (٧٢: ١/٥).

لقد كان اهتمام ابن حزم في الحديث الشريف كبيراً، لدرجة جعلته يعقد دراسة مقارنة شبه وافية في كتابه «المحلّى في الفقه»، ويرجع بها الأحكام جميعاً إلى النص الثابت من قرآن وسنّة، باستبعاد استخدام القياس الفقهي، والرأي، والاستحسان، والتقليد. وربما من هذه الزاوية نظر إلى ابن حزم - عن قصور إحاطة - بأنها سلفية تضيق في الأحكام وربما تشي بمحاربة المعقول في حين أن الرجوع إلى النصوص الشرعية كان عند ابن حزم نتيجة لتقنين المعقول المنضبط وإعماله في المعرفة. كما أسلفنا.

وقبل ابن حزم، إضافة إلى المصدرين السابقين، «إجماع الصحابة» وهو إجماع يختلف عن إجماع الكافة، لأن إجماع الكافة «إثنان فصاعداً»، بينما إجماع الصحابة «ما لم

يختلفوا فيه» وقد قبله ابن حزم، لأنه يشكل مصدراً لفهم الشريعة.

ويميز ابن حزم بين هذين النوعين من الإجماع، أحدهما مقبول عقلاً، والآخر مقبول شرعاً، فيقول:

«الإجماع في اللغة هو ما اتَّفَق عليه اثنان فصاعداً، وهو الاتفاق، وهو حينئذٍ مضاف إلى ما أجمع عليه. وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما اتَّفَق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم» (٤٧: ١/٦).

كما قبل ابن حزم برواية العدل الواحد، ورفض الموقوف، والمرسل، والموقوف هو الذي لا يبلغ إلى النبي ﷺ، والمرسل هو ما كان بين أحد رواته أو بين الراوي، والنبي ﷺ من لا يعرف (٧٣: ١/٥).

يهدف هذا التضييق في أصول الشريعة - مما توسع فيه الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة والمتصوفة قبله - عند ابن حزم، إلى فتح الباب أمام المعقول المقتن، لإعماله في نصّ المنقول، وفي تناول أمور الحياة، مع عدم الاقتصار على النصوص الشرعية، لذلك أخذ ابن حزم بالدليل فقط كأصل رابع، وحصر كل اجتهاد فيه. وهذا الأصل، مع ذلك، أوسع من كل الأصول السابقة، ولكن على أسس برهانية.

وبإرجاع ابن حزم الأصول الفقهية إلى الدليل، فإنه - في الواقع - يردّ الأمور إلى ما تقتضيه العقلانية، المؤسسة على المقدمات الأوائل (الحسية والعقلية)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (الشفوية والنصية)، التي تمّ ضبطها منهجياً، جنباً إلى جنب مع النصوص الشرعية، «فكل مذهب أدّى إلى المحال، وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة» (٢٨: ١/٦).

و - الدليل وأقسامه:

الدليل عند ابن حزم هو كل ما ثبت لدينا بالعقل ومنه ما هو وقف على النصوص الشرعية. بيد أن النصوص الشرعية لا يمكن سحبها على غير زمانها، ومكانها، إن لم

يحتمل النص ذاته هذا الأمر، فالحقائق العقلية مطّردة، بموجب نظام الطبيعة، وتخضع لنظام العلوية، في حين أن النصوص الدينية لا تخضع لذلك، يقول ابن حزم:

«إن جاء نصّ بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان ما، أو في حال ما، وبين لنا ذلك في النصّ، وجب أن لا يتعدى النصّ. فلا يلزم ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير ذلك الحال» (٦/٨٠٢).

والدليل لبّ المنهج الظاهري، وما يميّزه عن أصول المذاهب الفقهية الأخرى، ويعرفه ابن حزم بقوله:

«الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وكلّها داخلة تحت النصّ، وغير خارجة عنه أصلاً... وما أدرك بالحسن، فقد جاء النصّ بقبوله «أم لهم أعين يبصرون بها». وسائر النصوص المستشهد بها بالحواس وبالعقل، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحّة القرآن والربوبية والنبوة فلم نحتج في إثباتها بالنص» (٦/٩٩٢).

يشير ابن حزم إلى ثمانية أنواع من الدليل تدخل تحتها أقسام عدّة، وهي:

أ - الإجماع؛ ومنه، «استصحاب الحال» و«أقل ما قيل»، و«إجماعهم على ترك قولة ما»، وعلى «أن حكم المسلمين سواء».

ب - الدليل المأخوذ من النص، وفيه سبعة أقسام منها:

«مقدّمتان تنتج نتيجة» (أي القياس المنطقي)، و«شرط معلق بصفة»، و«المتلائمات» (أي الأسماء المترادفة)، و«أقسام تبطل كلّها إلا قسمًا واحدًا»، و«القضايا المتدرّجة». و«عكس القضايا»، و«الانطواء في القضايا»، ويضاف إليها مقدّمات ما أدرك بالحسن والعقل (٦/٩٩٦).

من هذه جميعاً يؤخذ الدليل عند ابن حزم، وبها يتمّ بناء الأحكام، وتفسير ما يقبل التفسير في الشريعة. أما ما يتجاوز المعقول فيجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره إن لم يوجد دليل من نص آخر يلقي الضوء على المراد به.

«وأما ما لم تجد فيه نصّاً فأمسك عنه، ولا تقطع عليه، بأنه داخل في حكم ما وجدت فيه نصّاً بتكهنك» (٢٩٩:٤/٢) كذلك «يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبت ولا يبطله البرهان حتى يلوح له الحق» (٢/٢٣٦:٤).

ولنبين مدى ما انتهى إليه فهم ابن حزم السابق للدليل من توسع في الاحتكام للمعقول، وتقييد المنقول من التعدي إلى ما لا يجب أن يتعدى إليه في الحياة والوجود، نذكر، أن استصحاب الحال عند ابن حزم يجعل الأمور جميعاً على الوقف ما لم يرد نص يبيحها أو يحرمها، ذلك أن الأصل في الأشياء كلها هو أنه لا حكم لها بحظر أو بإباحة قبل ورود الشرع، فإن ورد نصّ بالتحليل أو بالتحريم، فيجب أن لا يتعدى ما نصّ عليه بتأويل، أو بقياس، أو استحسان، أو خلافة، ويرى ابن حزم أن من يتهّم إنساناً بفعل ما بدون دليل يجاب، بأننا «عهدناه على السلامة من كل ذلك، فهو بريء حتى يصحّ الدليل على ما تدعيه» (٦:٢/٦)، أي أن اللّهم بريء حتى تثبت إدانته. «وهكذا كل شيء على أننا ما كنّا عليه حتى يثبت خلافه» (٦:٢/٦). وبما أن ما كنّا عليه قبل ورود الشرع ليس له حكم شرعي، لا يحظر ولا بإباحة، فأمره على الوقف فعله أو تركه حتى يثبت البرهان أن له حكماً. لا أن يُقاس على غيره بالشبه أو الظن.

أما الانطواء في القضايا عند ابن حزم، فيفيد التوسّع في إعمال العقل من خلال القضية أو أحد حدودها، فإذا قلنا «الإنسان حي» فإننا نخبر بهذا «أن زيداً حي، وعمراً حي... وبالجمله كل رجل وامرأة لأنهم أجزاء الإنسان» (٢٦٤:٤/٢).

ومن الانطواء أيضاً «الترادفات» وهي:

«لفظ يفهم منه معنى فيؤدّي بلفظ آخر... كقولنا، الضيغم، والاسد، والليث، والضرغام، وعنبسة، فهذه أسماء معناها واحد وهي الاسد» (٩٨:٢/٦).

وفيد الانطواء معاني عدة يعبر عنها بلفظ واحد، كقولنا:

«زيد يكتب» فقد صحّ من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جراحة سليمة يكتب بها، وأنه

ذو آلات يصرفها» (٩٩:٢/٦).

كما يفيد الانطواء تضمن القضية نفي ضدها، كقوله تعالى «﴿إن إبراهيم لأواه حليم﴾ فقد انطوى فيه نفي ضدّ الحلم، وهو السفه» (٢٦٤:٤/٢).

يرمي التحليل السابق إلى ضبط الدلالات الدقيقة للحدود والقضايا بالرجوع إلى الواقع، لنلا تختلط المعاني فيدخل في القضية ما ليس فيها، أو يخرج منها ما هو فيها، ويمهد هذا التحليل لاستعمال اللفظ، أو القضية، في القياس المنطقي الاستعمال الصحيح، ولكي لا يتسلل الخطأ إلى القياس من هذه الناحية أيضاً. بيد أن التحليل السابق لا يأتي بجديد لأن القضية: «لا تعطيك إلا نفسها فقط».

أما القياس المنطقي الذي يأتي بجديد، غير منطوي من قبل في إحدى قضيتيه، أيّاً على حدة، (٢٦٤:٤/٢) فيضرب ابن حزم مثلاً له القضية القائلة:

«كل مسكر حرام، فليس فيه إيجاب أن نبذ التمر يسكر ولا بدّ أصلاً، حتى تلفظ به وتصحّح له أنه قد يُسكر، فإذا حققت له هذه الصفة، فحينئذ، تقطع له بالتحريم دون شرط» (٢٦٤:٤/٢).

والمقصود بهذا، أن «نبذ التمر» غير منطوي في لفظ «المسكر». ولذلك لا يمكن اعتماد التحليل اللغوي المنطقي السابق للحكم بأن نبذ التمر يسكر، لأن ما يسكر من الأشياء كثير، وقد يكون نبذ التمر أحدها أو لا يكون، وعلى هذا فإنه لا بدّ من اعتماد التجربة للتحقق من كون نبذ التمر مسكراً أم لا. أما قبل التحقق فلا شيء يوجب إدخال «نبذ التمر» في «المسكر».

يردنا هذا الوضع إلى وجوب التحقق من صدق كل مقدمة على حدة، قبل استعمالها في القياس، وتحت هذا الشرط قبل ابن حزم القياس المنطقي ليحلّه محل القياس الفقهي، حيث لم يكن يعتبر صورية المنطق كافية لتحقيق صدق القياس.

ويمثل ابن حزم للقياس المنطقي بأمثلة كثيرة يستخرجها من نصوص الشريعة ومنها:

«بعض المملوكات حرام وطؤها، وكل حرام ففرض اجتنابه، فبعض المملوكات فرض اجتنابها» (٢٤٠:٤/٢).

«بعض الآباء كافر، وليس أحد تجب طاعته كافرًا، فبعض الآباء لا تجب طاعته» (٢٤١:٤). مبيناً أن هذا هو القياس الذي يجب إعماله في الشريعة لاستخراج الأحكام، لانه يقيني وليس ظنيًا.

يرمي الفهم السابق للدليل عند ابن حزم، إلى نفي التعارض أو التناقض بين العقل والنقل، فثمة ما هو مشترك بين الطرفين، بالإضافة إلى شيء ينفرد به كل منهما.

والذي ينفرد به العقل إثبات الحقائق قبل التثبت من الشرع، إذ «أن كل ما اختلف فيه - من غير الشريعة - ومن تصحيح حدوث العالم، وأن له واحداً لم يزل، ومن تصحيح النبوة، ثم تصحيح نبوة محمد ﷺ، فإن براهين كل ذلك راجعة رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى الحواس وضرورة العقل. فما لم يكن هكذا فليس بشيء ولا هو برهاناً» (٢٧٠:٥/٩). وهذه الحقائق ضرورية ولازمة لإثبات الشرع، وتتمثل في إثبات موجب العقول، والالوهية، والنبوة، وصحة الرسالة، وكل المقدمات الأخرى الضرورية، «فمن أبطل العقل أبطل التوحيد وكذب شاهده عليه» (١/٩). «فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرناه فمعرفة النفس به اضطرارية لانه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة... لم يقدر. فإذا كان هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار» (٢٤٢:٥/٩).

أما ما ينفرد به النقل، فهو الإخبار بما يتجاوز المعقول ولا يعارضه، مثل الإخبار عن عالم الغيب، والملكوت، والأوامر والنواهي، التي لا موجب للانصياع لها إلا ورودها في الشريعة، فإن «ما اختلف فيه من الشريعة بعد حملها، فإن براهين ذلك راجعة إلى ما أخبر به رسول الله ﷺ» (٢٧٠:٥/٩)، وعليه فإننا «نقول ما قاله ربنا تعالى، ونقطع أنه يقين على ظاهره، وهو أعلم بمعناه ومراده، وأما الخرافات فلسنا منها في شيء ولا يصح هذا في خبر عن النبي» (٢٩١:٢/٩). وأما ما هو مشترك بينهما فهو جملة القضايا المتعلقة بالشاهد أي بالاجسام وكيفياتها والقضايا الناتجة عنها بالاستدلال وفقاً للمناهج التي سبق بيانها، ففي هذا المجال يرى ابن حزم أن العقول والنقل متطابقان تماماً. وإن وجد

فارق فلا يعود هذا الفارق لاختلاف بينهما، ولكنه يعود إلى أخطاء في عمليات الاستدلال بحدّ ذاتها لا سيّما في القضايا بعيدة الرجوع إلى الأوائل مما يستلزم توسيط عمليات استدلالية كثيرة للوقوف على ترابط هذه القضايا مع بعضها (١٨:١/٩). «فالصحيح من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين تردّه إلى العقل والحواس ردّاً صحيحاً، وأما الباطل فينقطع ويقف قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس» (٣٦٤:٥/٩).

قاد نفي التعارض بين المعقول والمنقول ابن حزم إلى الدفاع عن الفلسفة، لأن صدقها متطابق مع صدق الشريعة، فغرض «الفلسفة على الحقيقة، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس... وحسن السيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل، والرعيّة. وهذا نفسه لا غيره الغرض في الشريعة» (١٧١:١/٩).

إن هذا الدفاع عن الفلسفة لم يكن ليهدف إلى إنقاذ العقول فحسب، بل والمنقول أيضاً.. لأن بعضاً من المسلمين (النقلين)، «يبطالون حجج العقول ويصححون حجج القرآن، فأريناهم أن في القرآن إبطال قولهم وإفساد مذهبهم» (٦٤:١/٦).

من هنا ترافع ابن حزم عن المعقول ليثبتته، ثم ليمضي في تتبع الأدلة النصيّة التي تسنده في الشريعة في كتابه «الأحكام في أصول الأحكام».

بهذه الرؤية العقلانية لمفهوم الدليل، يتوجّه ابن حزم لنقد التصرّوات المغايرة، التي تأخذ بها المذاهب السنيّة الأربعة، ومذاهب الشيعة، والمتكلمين وأضرابهم.

ز - نقد الأصول الفقهية الأخرى

أبرز الأصول الفقهية المعتمدة لدى المذاهب الأخرى - كما حدّدها ابن حزم - هي:
١- الرأي؛

وقد حدث القول به في القرن الأول، وهو «الحكم في الدين بغير نصّ بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل» (٤:١٤).
ويردّ ابن حزم الرأي قائلاً:

«الرأي يكون من صاحب، أو تابع، أو فقيه. أيكون حجة بنفسه فلا يجوز

خلافه أم لا حتى يقوم الدليل على صحته؛ برهان من نص أو قياس أو دليل؟ (١٨:١/٦).

وياخذ ابن حزم بإبطال الأدلة التي يستند إليها أصحابها للاخذ بالرأي، مثل حديث «معاذ» الذي جاء فيه «أجتهد برأيي» فيضعفه ابن حزم لأنه ورد مرسلاً عن جماعة من أهل حمص.

ب- القياس:

وقد حدث القول به في القرن الثاني، وهو «الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص، أو إجماع، لاتفاقهما في علّة الحكم، أو في وجه من الشبه» (٥:١٤).

ويرد ابن حزم، القياس لأنه استقراء ناقص مذموم، وسبق لداود الأصفهاني أن رده من قبل لتهاوليه أمام انتقادات الشافعي للاستحسان ذاتها.

ج- الاستحسان:

وقد حدث القول به في القرن الثالث، وهو «فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط» (٥:١٤).

ويرد ابن حزم الاستحسان لأن «الحقّ حقّ وإن استقبّحه الناس، والباطل باطل وإن استحسّنه الناس» (١٩٣:٢/٦) ثم يخاطب القائل بالاستحسان: «ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبّحه غيرك، وبين ما استحسّنه غيرك واستقبّحته أنت؟ وما الذي يجعل أحد السبيلين أولى بالحق؟» (١٩٦:٢/٦). والاستحسان مردود عند الشافعي أيضاً.

د- التعليل والتقليد:

وقد حدث القول بهما في القرن الرابع، أما التعليل، فهو «أن يستخرج المفتي علّة للحكم الذي جاء به النص» (١٥:١٤)، و«التقليد هو أن يفتي بمسألة لأن الإمام الفلاني أفتى بها» (٦:١٤).

وبينما يردّ ابن حزم التعليل لأنه مناط القياس، فإنه يردّ التقليد لأنه اعتقاد المرء في حكم «بغير برهان صحّ عنده». ويكفي لبطلانه أن يُقال لصاحبه:

« ما الفرق بينك وبين الذي قلّد غير الذي قلّدته أنت، بل كفر من قلّدته أو جهّله؟ فإن أخذ يستدلّ في فضل من قلّد، كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد» (١٢:١/٦).

هكذا رأى ابن حزم أن الأصول السابقة وغيرها لا تتفق ومعايير العقلانية التي فنّ، فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة - كما تتّبع -، لذا سعى لإبطالها في كثير من كتبه ورسائله، ورأى أنها غير جديرة بالركون إليها. بل إنها تسهم في الواقع في زعزعة الأساس العقلاني للشريعة، فإذا أضفنا إلى ما سبق أساليب الفلاسفة والمتكلمين - القائلين بقياس الغائب على الشاهد - فإن الشريعة تصبح مرتعاً لكل من تسوّّل له نفسه أن يتلاعب بها.

لقد كان ابن حزم يرى أن اتّباع التقليد في هذه الأساليب الظنّية اجتهاد خاطئ، يؤجر عليه صاحبه، ولو تبين له الاجتهاد الأصح لم يبق على ظنّه ورفض أن يتم تقليده فيه. لهذا يقول ابن حزم «ليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو مالكاً أو أبو حنيفة والشافعي وشعبان والاوزاعي وأحمد وداود رضي الله عنهم أنهم متبرئون منه في الدنيا والآخرة، ويوم يقوم الأشهاد» (٩٦:١/٦).

وما هذا إلّا لأن ابن حزم كان يرى أن المنقول الصحيح يطابق المعقول المقنن في مجال الشاهد، بل يراهما شيئاً واحداً، ومن هنا فإن تبني المعقول المقنن إنما هو تبني للقرآن والسنة، يقول:

اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا بكلامك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت في كل شيء مما شجر بيننا وفي كل ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه، وإننا لا نجد في أنفسنا حرجاً مما قضى به نبيك ولو اسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزباً، وعليهم حرباً، وإننا مسلمون بذلك، طيبة أنفسنا عليه، مبادرون نحوه، لا نتردد ولا نتلصق، عاصون لكل من خالف ذلك، موقنون أنه على خطأ عندك، وأنا على صواب لديك» (٩٦:١/٦).

هكذا وجد ابن حزم المنقول في المعقول، ووجد المعقول في المنقول، وجاء دفاعه عن العقلانية دفاعاً عن الشريعة، ودفاعه عن الشريعة دفاعاً عن العقلانية، لكن البعض للأسف لم ينتبهوا أن عمل ابن حزم هذا يطابق بين المعقول والمنقول، والظاهر والباطن، ويبقى الغيب ضمن مجاله، فذهبوا كل مذهب...

لقد كان رفض ابن حزم للأساليب السابقة وخلافه مع أصحابها خلافاً حول المنهجية الصحيحة الواجبة الاتباع، والدليل على هذا أنه يعتبر كثيراً من أحكامهم وتفسيراتهم صحيحة لكنه لا يعزوه إلى ما اتبعوه من أساليب (٢٧٠:٤/٢). يقول: «لا يخلو ما أوجبه القياس أو ما قيل برأي، أو استحسان، أو تقليد، من أحد أوجه ثلاثة لا رابع لها؛ إما أن يكون ذلك موافقاً للقرآن أو سنة صحيحة عن رسول الله ﷺ، فهذا إنما يحكم فيه بالقرآن أو السنة، ولا معنى لطلب قياس أو قول قائل موافق لذلك، ومن لم يحكم بالقرآن أو بحكم رسول الله ﷺ إلا حتى يوافق ذلك قياس، أو رأي، أو قول قائل، فقد انسلك عن الإيمان.. وأما أن يكون مخالفاً للقرآن أو لسنة رسول الله ﷺ، فهذا الضلال المتيقن وخلاف دين الإسلام.. وأما أن لا يوجد في القرآن والسنة ما يوافقه نصاً ولا ما يخالفه فهذا معدوم في العالم لا سبيل إلى وجوده، فصح ضرورة أنه لا يخرج حكم أبداً عن أنه يأمر به الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، فيكون فرضاً ما استطعنا منه، أو ينهى عنه الله تعالى على لسان رسوله ﷺ، فيكون حراماً، أو لا يكون فيه أمر أو نهى، فهو مباح فعله وتركه، وبطل أن تنزل نازلة في الدين لا حكم لها في القرآن والسنة، ولو وجدت - وقد أبى الله عز وجل أن توجد - لكان من أراد أن يشرع فيها حكماً داخلاً في ذم الله تعالى إذ يقول «شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله» (٤٣١:٨/١٠).

بهذه العقلية فهم ابن حزم الدين، وبأن الله سبحانه وتعالى بلغ ما أراد وأوجب ما أراد ونهى عما أراد وبالتالي سكت عما لم يرد، وعليه فلا موجب لأحد أن يخرج عن النص الشرعي زيادة أو نقصاً. بل أن يتفهم في ضوء العقلانية المقننة، وما يزيد عن ذلك كالغيوب، فالواجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره دون تأويله بما يخرج عن المعقولة.

ومن هنا يتعين على الباحث، ألا ينتقد أحكام ابن حزم المترتبة على منهجه، بل يتوجه إلى نقد المنهج نفسه.. غير أن معظم الباحثين كان يكتفي بإيراد أمثلة من الأحكام

الظاهرية ليدفع بها رؤية ابن حزم كاملة، فينسبها إلى التناقض. كقوله بنجاسة الماء الذي ولغ فيه الكلب - لان النصوص وردت بذلك - ولانه لا يرى أن ينسحب ذلك على الخنزير لانه لم يرد فيه نص.

إن إيراد مثل هذه المسائل يجعل القارئ يجفل من مذهب ابن حزم، في حين أن المسألة كلها ترتد إلى أمر منهجي، قوامه أن ابن حزم لا يجيز قياس الكلب على الخنزير، لانه قياس نوع على نوع. ومثل قوله بعدم انسحاب لفظ «أف» على غير مجرد نطقها، وأن لا نفهم منها أن لا نقوم بفعل الضرب مثلاً أو القتل، أو فعل كل الإساءات..

وليس معنى هذا أن ابن حزم يجيز ضرب الوالدين مثلاً أو قتلها أو الإساءة إليهما.. فكثير هي النصوص الشرعية التي تمنع ذلك مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْهَرُهَا﴾، و﴿وَقُلْ لَهَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، و﴿وَخَفِضْ لَهَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾، و﴿وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾.. إلخ.. لكنه لا يرى أن لفظ «أف» مغنية عن ذلك كله.. وإلا لفهمنا من كل نهى عن شيء أنه ينسحب على شيء آخر ليس من معناه، وبالتالي يختلط الكلام. وتصبح الالفاظ الشرعية بهذا مخالفة للمعقول.

ومن هنا أتى ابن حزم وشُنَّع عليه، لانه التزم بمنهجية، فتألب عليه الخصوم حتى يومنا هذا، لأنهم لم يفتنوا إلى أثر المنهج ولم يدرسوا مذهبه على أساس من منهجيته الصارمة، فضلاً عن إساءة بعضهم فهم القياس عنده، واعتقاد بعضهم بأن إنكاره للتعليل في الشريعة ينسحب على العلّة في الطبيعة. وغير ذلك من آراء لا تصمد للنظر الصحيح.

الخاتمة

بيّنا في الفصول السابقة، التوجّهات المعرفية لابن حزم في معالجة الموضوعات الفلسفية، والعلمية، والدينية. وأن هذه التوجّهات محكومة بنظرة فلسفية متميّزة تختلف عن التوجّهات المعرفية السائدة في عصره. وأنها تصدر عن منظور منهجي ليس تقليدياً. أو مماثلاً، أو حتى قريب الشبه، من المواقف المنهجية التي عرفت قبله أو في عصره.

وإذا نظرنا من خلال النظرة التقليدية لفكر ابن حزم. فإننا سننطل عليه - في هذه الحالة - من موقع يرينا إياه مختلفاً عن الآخرين فحسب، وقد أدرك هذا كل من درس فكره، وربما على أساس من هذه النظرة نُظر إليه باستغراب. فلا المصطلح مألوف ولا الحجاج سهل، ولا الاستقصاء متيسّر في فكر تموج مناحيه بالحجة، ويسد المنافذ سداً بصرامة واقتدار.

وباجتهادي، فإن تحكيم النظرة التقليدية عند النظر في فكر ابن حزم، هو الذي حال بين الباحثين وبين عدم استساغة الحقيقة الجديدة غير المألوفة في فكره. تماماً، كما أن تذوّق نكهة فاكهة غير مألوفة قد يصرفنا عن اكتشاف الجديد فيها، وربما عن الانتفاع بقيمتها الغذائية العالية أيضاً.

وهذا ما تعرّض له فكر ابن حزم على الحقيقة، فبالرغم من كل محاولات معاصريه واللاحقين عليه لتذوّق مذهبه، إلا أننا لا نكاد نجد من استساغه أو ألفه حتى وقت

قريب، حيث أخذت نكهة فلسفته تسوغ أكثر فأكثر، بسبب تعود المعاصرين تذوق نكهات معرفية مختلفة، وربما قريبة من نكهة فلسفة ابن حزم.

لقد تعامل الأقدمون مع مصطلحات نمطية متداولة، واهتموا باتجاهات فلسفية محددة وقف جهد جأهم، عند حدود تعميقها. أما ابن حزم فلم يفعل هذا، بل سعى - شأن أي فيلسوف مجدد - إلى نحت مصطلحه الخاص، الأكثر ملاءمة للفلسفة التي كان يحاول بناءها. ولإغفال القدماء الجديد في المنهج عند ابن حزم، وعدم استساغتهم له، لتعارضه مع المألوف عندهم، فقد غفلوا أو أغفلوا عدّ ابن حزم في قائمة الفلاسفة. بل إن أحد المعاصرين لم يعدّ ابن حزم فيلسوفاً إلا على استحياء، فقال: أنه «مجرد دارس للفلسفة ومروّج لها» (١٣:١١).

أما إذا حاولنا البحث عن رؤية غير نمطية، فلا شك أن الباب سيفتح لنا على مصراعيه. ليرى ابن حزم منه واحداً من المع الفلاسفة المجددين في الإسلام. إذ لم يقف الجديد الذي قدّمه للفلسفة عند حدود الموضوعات التي رآها جديدة باهتمام الفلاسفة فحسب، بل تعدّى هذا إلى النظرة أو الطريقة الفلسفية التي يجب أن نعالج بها هذه الموضوعات. فإذا كان بعض المفكرين قد توسّع - من خلال نظريته الخاصة - في الأحكام التي يطلقها وبدون حساب.. وبعضهم الآخر ضيّق من مجال الأحكام بدون أساس.. فإن ابن حزم قد حاول التأسيس الفلسفي للموقف الذي يجب أن نطلّ منه على هذه الموضوعات. مما جعل هذه النظرة ثورة على مألوف عصره.

فإذا ما انشغلت النظرة الأولى «المفرطة» في بناء تصوّراتها وأبنياتها الفكرية من غير فحص نقدي كافٍ لقاعدة تركيبها، وسلّمت النظرة الثانية «المقصرة» بموقف غيبي حصرت نفسها في داخله، فإن نظرة ابن حزم كانت نقدية فاحصة، تهدف إلى بناء قواعد المعرفة وتأسيسها على نحو لا يرقى إليه الشك. وتؤلّف هذه القواعد المنهج الظاهري، الذي توجّه به ابن حزم، باقتصاد شديد، لبناء استدلالاته الفلسفية والدينية. ولهذا كان التركيب عنده في غاية الصعوبة، مثلما شكّل التحليل الجزء الأعظم من عمله، سواء في مجال التحليل الظاهري، أو التحليل اللغوي المنطقي، أو في فحص المشاهدات ومبادئ التجربة، أو ضمن الخبر التاريخي.

طابق منهج ابن حزم بين العلم والمعرفة من جهة، ومفهوم الواقع من جهة أخرى، بل ومفهوم العلم الإلهي، بحيث لا يوجد في مجال الطبيعة علم مختلف كيفياً عن علم البشر.

لقد انطلق معاصرو ابن حزم والسابقون عليه، كما يرى، من فرضيات غير متينة، وقبل أن يستوفوا تحليلها، فراحوا يشيدون عوالم مفارقة حفلت بها رؤاهم، وينادون بجواهر ليست بأجسام، وأبنية كلامية أقيمت على أسس ومقدمات ظنية أو غيبية، أساسها قياس الغائب على الشاهد... كما انشغل المتصوفة بالعوالم الغيبية ودعاوي الكشف والإلهام الفردي، وأخذ الفقهاء بأساليب قاصرة تأخذ بالرأي، والقياس الظني، والاستحسان، وخلافه.

ثار ابن حزم على هذه الطرق الشغبية كما يصفها، وراح يبحث عن المناهج الأصلح في تحصيل العلم، مما وجهه تلك الوجهة التي سار فيها. إن المذهب الظاهري - وكما لاحظ طه الحاجري - «ردّ فعل طبيعي للمذهب القياسي والإسراف فيه» (١٢٠:١٥)، ويعتبر الجابري عن هذا الرأي بقوله: «إن ظاهرية ابن حزم في مضمونها النقدي إعلان بضرورة تجاوز علم الكلام وإشكاليات السوفسطائية إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات، إلى علم الفلسفة» (٣١٠/٧).

وهو موقف دوري في تاريخ الفلسفة، فقد تكرر في الفلسفة المعاصرة، فبعد كل تلك التركيبات الميتافيزيقية الألمانية الضخمة، التي قدّمها فخته وشلنج وهيغل، في القرن التاسع عشر، جاءت الفلسفات التحليلية في القرن العشرين لتحدّ من غلواء هذا التركيب (١٣٧:١٦).

ولكن ما هو موضوع التحليل عند ابن حزم؟

يتّجه التحليل عند ابن حزم نحو مكونات الخبرة أولاً، ثم يتّجه إلى تحليل الطبيعة، كما تتبدى عبر المشاهدات والتجارب، ثم يتناول الخبر بتحليل يعتمد على ما تمّ إثباته من مناهج بموجب الأساليب السابقة. ثم يتّجه إلى تحليل الدعاوي المختلفة، فيردّها منها ما لا يمكن الرجوع به إلى الأوائل التي سبق الوثوق بها، ولا يستثنى من هذا الموقف المنهجي

سوى الشريعة الإسلامية، وبعض ما جاءت به الديانات الأخرى. فصدق الشريعة يرتد في نظر ابن حزم إلى صدق الخبر بها وهو الرسول، وصدق الرسول ناتج عن مرافقة المعجزة لدعواه، فحيث أنه لا يجوز خرق الطبيعة إلا لمن وضعها وربّتها - وقد ثبت قيام هذا الخرق تواتراً -... وكان غرض هذا الخرق تأكيد صدق الرسول حسب ما تخبر به الشريعة نفسها، فينتج عن ذلك أن الرسول صادق فيما يخبر به، لأنه مؤيد بشهادة ربه له. وبالتالي، فلا مناص من قبول ما جاء به الرسول، قولاً وعملاً، واعتباره وحدة واحدة، وضمّه إلى المقدمات التي سبق الوثوق بها عقلاً وإن جاء فيها ما يتجاوز العقول.

وهكذا كانت الشريعة الإسلامية عند ابن حزم، بديلاً أكثر ثقة ومنطقية من الدعاوى التي تحفل بها الميتافيزيقا التقليدية. بشرط أن نفهم هذه الشريعة في ضوء الحقائق التي سبق إثباتها، وأن يتقيد فهمنا لها في مجال العقل فقط، وحسب ما تم تقنينه. أما ما يتجاوز مجال العقل - ولا يبطل العقل في الوقت نفسه ولا يعارضه - فيجب الوقف فيه إلى أن يأتي دليل يوضحه على نحو ما.

بيّن مما سبق أن ابن حزم قد نظر إلى العقل على أنه مجرد كيفية، لا يعمل إلا في مجال الكيفيات، مما جعل للمعرفة البشرية حدوداً ليس بوسعه أن يتجاوزها إلا متعسفاً. وأنه التزم بهذه الرؤية.

وبهذا يكون ابن حزم قد أخضع العقول والمنقول، كلاً على حدة، لعدة مسارات؛

ففي مجال العقول سار ابن حزم في الخطوات التالية:

- أ- بحث نقدياً عن قاعدة أوليّة ضرورية تفسر العقول، فوجدها في الاوائل الحسية والعقلية مما جعله يسوغها على أساس منهجي.
- ب- بحث نقدياً عما يمكن أن يتأسس عليها من مناهج، فوجدها في المشاهدات والتجارب، ومن ثم في الاخبار المتواترة، ففطن مناهجها.
- ج- بحث إمكانية ضم المقدمات السابقة معاً لبناء استدلالات حقّة؛ فاستدل من خلالها على وجود الله، وأنه كلي القدرة يفعل ما يشاء.
- د- ردّ على أساس مما أنجز، وبواسطة التحليل اللغوي، والمنهج الجدلي، أساليب أخرى مغايرة.

هـ- استعمل الخبر المتواتر، ومن ثم دليل المعجزة للعبور إلى المنقول.

أما في مجال المنقول، فقد سار ابن حزم في خطوات أخرى:

أ- حصر ما يشكّله المنقول في: القرآن، والسنة الصحيحة والإجماع، وما ينشأ عنها بالدليل.

ب- فهم جزءاً من المنقول على ظاهره في الجانب الذي لا يعارض فيه المنقول المعقول، وهو ما يتعلّق بالشاهد فقط.

ج- أول جزءاً آخر تأويلاً ظاهرياً على مقتضى «الدليل» الذي يرجع إلى الحسن والعقل، والنص، والإجماع.

د- أبقى القسم الأخير من الشريعة على الوقف باعتباره متجاوزاً للمعقول ولكنه لا يعارضه أو يناقضه.

هـ- ردّ أصول المذاهب الفقهية الأخرى باعتبار أنها تفسد المنقول والمعقول معاً، ولا سند لها من دليل.

والآن هل نجح ابن حزم في إقامة المنهج الذي يسعى إليه، وهل بلغ اليقين الذي ينشد؟

ربّما لا يكون من المغالاة أن نقول إن ابن حزم قد نجح في مجال المعقول نجاحاً كبيراً يشهد بنبوغته وعلوّ كعبه، حتى أننا نجد بعض الفلسفات المعاصرة، ومن قبل ذلك التوجّهات البارزة في الفلسفة الحديثة، قد انشغلت بمثل ما انشغل به ابن حزم، وهي تنحو نحوه في نقدها ورفضها للمتيافيزيقا التقليدية، وعنايتها بالمسألة النقدية، والانشغال بمناهج البحث، وممارسة التحليل على نطاق واسع، وغير ذلك.

أما في مجال المنقول، فعلينا أن نقرّ بأن الأسس العقلية المسوّغة لاستعمال دليل المعجزة للعبور إلى المنقول فيها نظراً!.. وعلى أية حال فإن ابن حزم قد نجح على الأقل - في مجال المنقول - في عقلنة الفكر الديني. ولم يقصّر في إعمال المعقول في الشريعة، ونجح في إلقاء مزيد من الضوء على النصوص الدينية، ووفر أساليب برهانية في معالجتها واستيعابها، وحدّ من الأساليب الغلّبية في فهمها. وهاجم كل الأساليب التي ترى أن الدين

لا يؤخذ بالحجة، وبَيِّنَ تناقضها، مما يجعل من عمله أكثر نجاحاً من غيره في هذا المجال، لا سيَّما أولئك الذي سعوا لعقلنة الشريعة كالمعتزلة والأشاعرة.

إنه لموقف جريء في ذلك العصر، وقد دافع عنه ابن حزم، وعمل بمقتضاه مهما كلف هذا من ثمن، فمن أنكر عقله، فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه، وأنكر شاهده عليه، وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء. بيد أن هذا العقل لا يعمل إلَّا في مجال الظاهر حتى في المنقول، مما دعا ابن حزم بكل الصراحة لأن يعلن:

«إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّ برهان لا مسامحة فيه، واتَّهَمُوا كل من يدعو أنه يتَّبِع بلا برهان. وكل من ادَّعى أن للديانة سرّاً وباطناً فهي دعاوى ومخارق. وأعلموا أن رسول الله (ص) لم يكتُم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخصَّ الناس به، من ابنة، أو ابن عم، أو زوجة، أو صاحب، على شيء من الشريعة كتّمه عن الأحمر، والأسود، ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام سرّ، ولا رمز، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه. فلو كتّمهم شيئاً لما بلّغ كما أمر» (٢٧٥:٢٠٩).

إنها صرخة مدوية للتمسك بالمعقول، مصدرها: يقين لا يتزعزع، واجتهاد وصل إلى غايته، فلم يجد صاحبه من تعارض بينه وبين المنقول، وإن أقرّ بتجاوز المنقول للعقل بما هو غيب لا ندركه، ولذلك دعا ابن حزم إلى أن الوقف فيه أولى. هذا الموقف المعرفي الحزمي اليقيني القاطع في شئنا المناحي طبع ابن حزم بطابعه تماماً وأمل عليه أن يسير السيرة، التي اختطها بقية حياته، حيث نذر نفسه لمهمة التنوير في الوسط الذي كان يعيش فيه والقائم على التقليد والبعيد كل البعد عن الاجتهاد، ولقد لاقى ابن حزم من جرّاء ذلك الأمرين، فلم تَلَن قناته ولم يفتّر عزمه، ومضى راضياً مرضياً في علاقته مع نفسه ومع ربه. من غير اكتراث بالمال والجاه والسلطان.

إن ابن حزم أنموذج للمفكر الموسوعي، المنهجي، وأنموذج للعالم العامل، وقد ضيّعه المسلمون ربحاً طويلاً. وهو كما قال عنه ابن بسّام «ليس ببديع فيما أضيع منه، فازهد

الناس في عالم أهله، وقبله أردى العلماء تبريزهم على من يقصر عنهم، والحسدُ داء لا دواء له».

إنه داعي الإنصاف الذي يجيء دائماً متأخراً، ثم يلوح بين الفينة والآخرى.

وقف الخليفة الموحدي المنصور على قبره يوماً فقال: «عجباً لمثل هذا الموضع يخرج منه ذلك العالم» ثم التفت إلى من بجواره قائلاً: «جميع العلماء عيال على ابن حزم» وحقاً كان الأمر كذلك.

المصادر والمراجع

- ١- الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، الطبعة الأولى، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٦٦ .
- ٢- ابن حزم الأندلسي، رسائل ابن حزم الأندلسي، أربعة أجزاء، ط٢، تحقيق الدكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ويتضمن الرسائل التالية:
 - أ- طوق الحمامة في الألفة والآلاف.
 - ب- رسالة في مداواة النفوس.
 - ج- رسالة في الغناء للملكي.
 - د- فصل في معرفة النفس بغيرها.
 - هـ- رسالة نكت العروس في تواريخ الخلفاء.
 - و- رسالة في أمهات الخلفاء.
 - ز- رسالة في جمل فتوح الإسلام.
 - ح- رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.
 - ط- رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي.
 - ي- رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف.
 - ك- رسالة في الرد على الهاتف من بعد.
 - ل- رسالة التوقيف على شارع النجاة.
 - م- رسالة التلخيص لوجوه التخليص.

- ن- رسالة البيان عن حقيقة الإيمان.
- س- رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.
- ع- رسالة مراتب العلوم.
- ف- التقريب لحدّ المنطق.
- ص- رسالة في آلم الموت وإبطاله.
- ق- الردّ على الكندي الفيلسوف.
- ر- تفسير الفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول.
- ٣- د. خليل إبراهيم السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الاندلس، ط١، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٨٧ .
- ٤- صاعد الاندلسي، طبقات الامم، ط١، المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف، ١٩٦٧ .
- ٥- ابن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ط١، جامعة فؤاد، كلية الآداب، القاهرة، ١٩٣٩ .
- ٦- ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، مجلّدان، ثمانية أجزاء، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٧ .
- ٧- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، الطبعة الثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠ .
- ٨- الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، مجلة المناظرة، العدد الثاني، السنة الثانية، الرباط، ١٩٨٩ .
- ٩- ابن حزم الاندلسي، الفضل في الملل والاهواء والنحل، خمسة أجزاء، تحقيق د. محمد نصر، ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ١٩٨٥ .
- ١٠- ابن حزم الاندلسي، المحلّى في الفقه، الجزء الاول، دار الفكر، القاهرة .
- ١١- د. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، الطبعة الاولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦ .
- ١٢- ابن حزم الاندلسي، الأصول والفروع، الجزء الاول، تحقيق محمد عاطف العراقي وآخرين، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٨ .
- ١٣- د. عمر فروخ، ابن حزم الكبير، الطبعة الاولى، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠ .

- ١٤- ابن حزم الاندلسي، ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان، ط٢، تحقيق سعيد الافغاني، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٩ .
- ١٥- طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربي، القاهرة .
- ١٦- R. Grossmann *logy and existentialism*. Indiana university, 1983 .
- ١٧- ابن حزم الاندلسي، مراتب الإجماع، ط٣، دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٢ .
- ١٨- د. عبدالحليم عويس، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨ .
- ١٩- كارك بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط٥، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨ .
- ٢٠- ابن حزم الاندلسي، جوامع السيرة النبوية، ط٣، دار الجيل، ١٩٨٤ .
- ٢١- ابن حزم الاندلسي، حجة الوداع، ط٢، تحقيق ممدوح حقي دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦١ .
- ٢٢- ابن حزم الاندلسي، النبذة الكافية، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩ .
- ٢٣- د. عبدالكريم خليفة، ابن حزم الاندلسي حياته وأدبه، مطبعة الاقصى، عمان.
- ٢٤- د. زكريا إبراهيم، ابن حزم الاندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- ٢٥- سعيد الافغاني، ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصباحة، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٤٠ .
- ٢٦- د. محمد أبو زهرة، ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ط٢، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٣ .
- ٢٧- عبد اللطيف شرارة، ابن حزم رائد الفكر العلمي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٢٨- د. محمود حمّاية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣ .

- ٢٩- سعيد الأفغاني، نظرات في اللغة عند ابن حزم، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦٣ .
- ٣٠- د. حسان محمد حسان، ابن حزم، عصره ومنهجه وفكره التربوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩ .
- ٣١- د. محمد جلوب الفرحان، الفكر المنطقي الإسلامي، دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي، مكتبة بسلام، الموصل، ١٩٨٨ .
- ٣٢- د. فاروق عبدالمعطي، ابن حزم الظاهري، دار الكتب العملية، بيروت، ١٩٩٢ .
- ٣٣- د. صلاح الدين بسيوني رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٧٨ .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٥
تصدير	٧
ظاهرية	
ابن حزم الأندلسي	
«نظرية المعرفة ومناهج البحث»	
مقدمة	١٥
الفصل الأول - ابن حزم والبحث عن اليقين	٢٧
أ- سيرة ابن حزم	٢٩
ب- الطريق إلى اليقين	٣٥
ج- نقد الدعاوى المعرفية	٤١
الفصل الثاني - أصول ظاهرية ابن حزم	٤٣
أ- تقنين النظرة العقلية	٤٨

٥١	ب- رفض فكرة الجوهر
٥٣	ج- تبني النظرة الإسمية
٥٤	د- النزعة النقدية التحليلية
٥٨	هـ- المقدمات اليقينية الضرورية
٥٩	و- مفهوم الضرورة
٦٣	ز- مناهج البحث
٦٩	الفصل الثالث - منهج التحليل الظاهري
٧١	أ- الانعكاس على النفس
٧٣	ب- العيان الداخلي
٧٥	ج- العقل العملي
٧٨	د- قاعدة الثابت المّرد وتحليل الخبرة
٨٢	هـ- الأوائل الحسية والعقلية
٨٧	الفصل الرابع - المنهج التجريبي
٨٩	أ- المشاهدات والتجارب
٩٤	ب- مشكلة الاستقراء
٩٩	ج- مشكلة العلّة
١٠٣	الفصل الخامس - المنهج التاريخي
١٠٥	أ- نقد المقدمات الإخبارية
١٠٨	ب- نقل الكافة والتواتر

ج- خبر الواحد	١١٠
د- نقد التاريخ	١١١
الفصل السادس - تحليل اللغة عند ابن حزم	١١٥
أ- اللغة عند ابن حزم	١١٧
ب- اللغة والمعنى	١١٩
ج- رفض القياس والتعليل في اللغة	١٢٣
د- التاويل اللغوي	١٢٣
الفصل السابع- المنهج الأصولي	١٢٩
أ- من المعقول إلى المنقول	١٣١
ب- دليل العلّة	١٣٣
ج- دليل تناهي الوجود	١٣٤
د- دليل النبوة (التواتر والمعجزة)	١٣٧
هـ- أقسام الأصول	١٤٣
و- الدليل وأقسامه	١٤٤
ز- نقد الأصول الأخرى	١٥٥
خاتمة	١٥٥
المصادر والمراجع	١٦٣
الفهرس	١٦٩

First Edition

1995

All Rights Reserved For The Ministry Of Culture

P.O.Box 6140 - Tel 696218, 696588, 697687, 697359 Fax. 696598

AMMAN - The Hashemite Kingdom Of Jordan

PUBLICATIONS OF THE MINISTRY OF CULTURE

*THE PHENOMENALISM OF
IBN HAZM*

"Epistemology and Methods"

By

Anwar Zu'bi

THE HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN
AMMAN 1995